

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



**FACTICIDAD Y RAZÓN: LA DIFERENCIA
METAFÍSICO-TRASCENDENTAL EN LA
“CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA”**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Jesús González Fisac

Bajo la dirección del doctor:
Juan Manuel Navarro Cordón

Madrid, 2006

- **ISBN: 84-669-2772-7**

FACTICIDAD Y RAZÓN.
LA DIFERENCIA METAFÍSICO / TRASCENDENTAL
EN LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE



532303234 X



Tesis Doctoral presentada por:

JESÚS GONZÁLEZ FISAC

Director del trabajo:

PROF. DR. DON JUAN MANUEL NAVARRO CORDÓN

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

A Aurora

Nota preliminar

Este trabajo que se presenta como “Tesis doctoral” tiene mucho de personal. Esto no quiere decir que no quiera también ser algo en lo académico y con una intención y pretensión filosófica (si fallida o no, eso es lo que está por ver). En ambos respectos la deuda con el profesor Navarro Cordón es enorme. Por la paciencia y el ánimo prestados tantas veces cuando el trabajo estuvo a punto de frustrarse. Por su conocimiento y enseñanza en una forma de entender y comprometerse con la filosofía (todo comenzó con un curso sobre Foucault), todo el tiempo.

De la misma manera que es deudor de todos los amigos, los de antes y los de ahora, que siempre estuvieron ahí.

ÍNDICE

Introducción	I-VIII
---------------------------	--------

Primera parte **Facticidad y Lógica**

Cap. I. Facticidad y proceder fenomenológico.

1.1. El conocimiento como el hecho de la <i>relación</i> (presentación de la tarea)	1
1.2. Primer esbozo fenomenológico de la relación (teórica). Aproximación a un proceder fenomenológico (en Kant)	2
1.3. Segundo esbozo fenomenológico de la relación (crítica). Aproximación a un proceder fenomenológico en Kant. Algo sobre el sentido de la «apófansis»	6
1.3.1. Facticidad y experiencia	8
1.3.2. Facticidad y juicio	13
1.3.3. Facticidad y concernimiento	20
1.4. El hecho de la diferencia (relación): sentido fáctico de los conceptos de reflexión (facticidad y juicio)	26
1.5. Conocimiento, experiencia e historia de la Razón (facticidad y concernimiento)	31

Cap. II. Relación y teoría.

2.1. Diferencia y facticidad sensible. Primer esbozo de la Sensibilidad	44
2.1.0. Planteamiento del problema	44
2.1.1. Sensibilidad y (ontología de la) finitud: relación y existencia. (Sentido metafísico de la “ontología”)	45
2.1.2. «Materia» y «forma» de la sensibilidad. Primer ataque a la distinción	52
2.1.3. Segundo ataque a la distinción «materia» y «forma». A propósito de la distinción entre «exposición metafísica» y «exposición trascendental»	57
2.2. Diferencia y facticidad lógica. Primer esbozo del entendimiento	67
2.2.0. Planteamiento del problema	67
2.2.1. Entendimiento y (ontología de la) finitud: relación y existencia. (Sentido metafísico de la “onto-logía”.)	68
2.2.2. «Materia» y «forma» del entendimiento. Primer ataque a la distinción	76
2.2.2.bis. Observación sobre la “introducción” como modo de exposición (nota fenomenológica al método)	88
2.2.3. «Materia» y «forma» del entendimiento. Segundo ataque a la distinción. (Primer ataque a la cuestión de la verdad.)	90
2.2.4. Sentido “pre-judicativo” de «materia» y «forma» de la Lógica trascendental	103

Cap. III. Interludio. Lógica y crítica. Introducción al lugar del tránsito.

3.1. «Tránsito» y concernimiento. <i>KU, Einleitung: § II et alia</i>	105
3.2. La diferencia entre «domicilio» y «dominio» (conclusión)	118

Cap. IV. Problematicidad de la lógica.

4.1. Aproximación al concernimiento como concernimiento lógico. Replanteamiento de la lógica.	129
4.2. Presentación del problema de la «concordancia» (<i>Zusammenstimmung</i>)	135
4.3. La concordancia y la cuestión de la verdad (segundo ataque). Problematicidad de la noción de «coincidencia» (<i>Übereinstimmung</i>)	139
4.4. El carácter infructuoso de la definición de verdad (la problematicidad de la noción de coincidencia). A vueltas con el horizonte de la verdad	143
4.5. El vacío de la concordancia. Sentido de la « <i>conditio sine qua non</i> » de la (no) contradicción. Lógica y enjuiciamiento	147
4.6. La noción de <i>canon</i> (lógica y enjuiciamiento). Enjuiciamiento y uso de las facultades. La idea de analítica	150
4.7. La nada y la contradicción. El objeto en general como «pensamiento formal» del entendimiento (aproximación a la distinción entre fenómenos y noumenos)	155
4.8. El noumeno y la forma del juicio (la nada y la contradicción). Los conceptos de reflexión (segundo ataque)	163

Cap. V. Contradicción y determinación (la nada de la contradicción y el conocimiento).

5.1. Los conceptos de reflexión y la forma de los juicios	167
5.2. La forma de (juzgar) la cantidad. Ejemplo. (Aproximación fenomenológica a los conceptos de reflexión. Análisis fenomenológico de la cantidad.)	170
5.2.1. Emergencia de la cantidad lógica: la distinción entre «esfera» y «contenido». Ataque a la distinción entre juicios universales y juicios particulares	170
5.2.2. Los juicios singulares y la “paradoja de la cantidad”	177
5.2.3. Exposición formal de los juicios singulares	178
5.2.4. Sentido de la “paradoja”	180
5.2.5. Revisión de la ontología	186
5.2.6. Existencia, contradicción y nada	190
5.2.7. Revisión de la lógica. Sentido de los juicios singulares	194
5.2.8. Lógica y conocimiento en general	201

5.3. Los conceptos de reflexión de «identidad» (<i>Einerleiheit</i>) y «diferencia» (<i>Verschiedenheit</i>) y la producción de la cantidad de los juicios. Conclusión	205
--	-----

Cap. VI. Conceptos de reflexión y topología de las Facultades (a vueltas con el tránsito).

6.1. Los conceptos de reflexión y la “localidad” del ánimo. Algo a propósito de la reflexión.....	211
---	-----

6.2. Sentidos de «facultad». La diferencia entre facultad «superior» y facultad «inferior». (Nuevo ataque a la diferencia ontológica.)	222
6.2.1. Sentido general de la diferencia. Concepto inusitado de “experiencia” (repetición). La diferencia “superior/ inferior” en punto a la Facultad de conocer	222
6.2.2. Algo a propósito de cierto sentido de “particular”	229
6.2.3. La diferencia “superior/ inferior” en punto a la Facultad de desear. A propósito de cierto sentido de “particular”	234
6.3. La diferencia entre Facultades. Profundidad fenomenológica de la modalidad y de los conceptos de reflexión.	248
6.3.1. Entendimiento y pensar problemático: <i>Gesetz-mäßigkeit</i>	251
6.3.2. Juicio y pensar asertórico: <i>Zweck-mäßigkeit</i>	254
6.3.3. Razón y pensar apodíctico: <i>Verbindlichkeit</i>	258

Segunda parte

Facticidad y conocimiento

Cap. VII. Pensar la sensibilidad. Sensibilidad y determinación.

7.1. Diferencia y facticidad sensible (exposición sumaria). Sentido y estructura formal de la determinación	265
7.2. A vueltas con el análisis fenomenológico de la (forma de juzgar la) cantidad. Más sobre el sentido y la estructura formal de la determinación	268
7.3. Segundo esbozo de la sensibilidad	274
7.3.1. Sentido de la determinabilidad fáctica	275
7.3.2. Insistencia en el aspecto “formal” de la determinabilidad fáctica (un apunte)	280
7.3.2.bis. Intuición pura e intuición empírica. «Materia» y «forma» de la sensibilidad (tercer ataque a la distinción)	281
7.4. “Aspectualidad” y «cualidad subjetiva» de la intuición (I) (introducción de la distinción)	283
7.5. Cualidad subjetiva del espacio. Cualidad subjetiva del tiempo. (II)	292
7.6. Análisis fenomenológico del instante (a vueltas con la cualidad subjetiva del tiempo)	300
7.6.1. El instante y la unidad de la singularidad. La singularidad como el rendimiento de toda mostración finita	300
7.6.2. La singularidad temporal	304
7.7. La aspectualidad y el problema del esquematismo (introducción)	309
7.7.bis. La aspectualidad de las intuiciones puras (trasfondo y localización de)	320

Cap. VIII. Análisis de la autoafección (El problema del esquematismo)

8.1. Primer ataque a la cuestión de la autoafección. Localización y trazado general del problema	327
--	-----

8.2. Segundo ataque a la cuestión de la autoafección. «Apercepción empírica» y «sentido interno»	334
8.3. Tercer ataque a la cuestión de la autoafección. Cuestiones previas	343
8.3.1. Sobre la “idealidad” del sentido interno	343
8.3.2. «Objeto trascendental» y (más sobre el) «noúmeno»	352
8.3.3. Interludio. Noúmeno y existencia	357
8.4. Cuarto ataque a la cuestión de la autoafección	363
8.4.1. Dilucidación expresa de la autoafección: qué afecta a qué	364
8.4.2. Autoafección, aspectualidad e idealidad: cómo afecta qué a qué	369
8.4.2.0. <i>Recapitulación</i>	369
8.4.2.1. <i>La estructura formal de la determinación y la autoafección. Primer ataque a la “imaginación”</i>	371
8.4.2.2. <i>A propósito de la distinción entre «deducción metafísica» y «deducción trascendental». La distinción “metafísico”/ “trascendental” en el seno de la Lógica trascendental</i>	382
8.4.2.3. <i>«... un efecto [Wirkung] del entendimiento en la sensibilidad ... ». Primera aproximación al sentido de la síntesis figurada</i>	389

Cap. IX. Análisis del movimiento.

9.1. Primer ataque general (metafísico) al movimiento	394
9.2. «Espacio empírico» y «relación». Más sobre la idea de «magnitud infinita dada»	397
9.3. Teología natural y tránsito	399
9.4. El «espacio sentido» y lo « <i>Unbegreifliches</i> »	402
9.5. Metafísica y disciplina	408

Cap. X. Forma de la intuición, intuición formal y esquema.

10.1. Segundo ataque, trascendental, al movimiento	413
10.2. Forma de la intuición e intuición formal. La diferencia entre « <i>tener</i> espacio» y « <i>describir</i> un espacio». Planteamiento y dificultades. El ensayo de Kästner	414
10.3. Matemática y metafísica de la naturaleza. La cuestión de la aplicación (Forma de la intuición e intuición formal. II.)	427
10.4. Aspectualidad y verdad trascendental. (Forma de la intuición e intuición formal. III.)	436
10.5. Ataque final al esquematismo: forma del pensar, forma de la intuición, esquema e intuición formal. (Forma de la intuición e intuición formal. IV.)	438
10.6. Análisis fenomenológico (en detalle) del esquema de cantidad. Más sobre el esquematismo	441
10.7. Repetición. La cuestión de la aplicación. Paso a las «Anticipaciones»	454

Cap. XI. Los principios del entendimiento puro y el problema de la matemática.

11.1. Las «Anticipaciones de la percepción». Análisis fenomenológico de la cualidad de los juicios.	456
--	-----

11.2. Las Anticipaciones de la percepción. Análisis fenomenológico del esquema de cualidad	468
11.3. Las Anticipaciones de la percepción. Cualidad y Fuerza. «Predicamentos» y «predicables». Análisis fenomenológico del esquema de cualidad (II). Paso al análisis fenomenológico del esquema de relación	479
11.4. Apunte fenomenológico sobre la <i>demonstración</i> trascendental. A propósito del esquematismo de la relación	485
11.5. Sucesión subjetiva y conocimiento matemático	496
11.6. Observación final sobre el sentido de lo matemático	501
11.6.1. Lo que se sustrae en el esquematismo. La <i>idealidad pura</i>	503
11.6.2. Segundo ataque a la imaginación. Forma de la intuición e intuición formal (y VI). Revisión del instante	511
11.6.3. Imaginación, Juicio e Historia de la Razón (un apunte)	528

Cap. XII. La distinción «matemático/ dinámico». Resolución del problema de la matemática.

12.1. La distinción «matemático»/ «dinámico». Planteamiento	531
12.2. La distinción «matemático» / «dinámico» en las Antinomias	539
12.3. Particularidades de la cualidad. La distinción «matemático» / «dinámico» en las Antinomias (II)	550
12.4. Cualidad, Relación y Fuerza	557
12.5. Apunte sobre predicamentos y predicables (a modo de breve conclusión final). (Sobre la diferencia entre «metafísico» y «trascendental»)	570
Bibliografía	576

INTRODUCCIÓN

1. Metodología. Presupuesto metodológico fundamental.

Este trabajo está vinculado a un presupuesto metódico fundamental. Esto quiere decir que se entiende que la «facticidad», tomada como *leit motiv* de la Crítica de la Razón, no puede separarse del modo y manera en que sólo puede tener lugar su tratamiento en la Crítica, esto es, de su tratamiento *como crítica*. Hemos tomado también como nombre señalado para este tratamiento, siguiendo a Heidegger, el nombre de «fenomenológico». Precisamente como el proceder que se hace cargo de la facticidad y que se considera a sí mismo desde la propia facticidad, en una suerte de copertenencia entre “objeto” y “método”, de la que, como decimos, nos parece también que se nutre la Crítica. Puede decirse por tanto que este trabajo se articula como un desarrollo que quiere ser fenomenológico de la facticidad de la Razón.

1.1. Conforme a este propósito se han interpretado los textos siempre atendiendo al modo y manera en que se lleva a cabo una “mostración” de aquello que esté en juego, “la cosa misma” diríamos. La pretensión fenomenológica se traduce así en un intento de leer los textos desde sí mismos, dotados de una suerte de economía interna, que es la que hay que poner a la vista para que así pueda emerger la cosa de la que se ocupan.

1.2. Esta economía interna se ha interpretado en y como una cierta estructura de mostración o de trabajo fenomenológico. En el Cap. I se lleva a cabo el trazado de esta estructura, cuyos aspectos son: *a)* el juego de una diferencia interna, en el seno de la cosa misma en tanto que hecho; *b)* la necesidad de este juego sea una suerte de “movimiento”, que la diferencia sea un diferencial en el que los términos vienen a referirse y separarse; *c)* el hecho de que ese juego es algo a lo que la Razón misma está expuesta en su propia constitución y que sólo puede tener lugar en y como un concernimiento de la misma por dicho juego. Donde estos tres aspectos tienen que poder entenderse como parte del significado que tiene «reflexión»; la reflexión entendida como el nombre señalado para ese particular movimiento y juego de diferencia, movimiento y concernimiento por el juego mismo.

1.3. Lo que se propone llevar adelante en este trabajo es si y cómo esta estructura puede reconocer en Kant, y más particularmente en la *Crítica de la Razón pura*. Tomando como particular nombre para la exposición y facticidad de la Razón el de «experiencia».

Partiendo de estos presupuestos (que exponemos sumariamente), los análisis de los

textos se han hecho intentando poner a la vista cómo en el texto mismo emergen todos los elementos que nos permiten reconocer su sentido. Por tanto, poniendo siempre el acento y considerando como la clave hermenéutica fundamental la *demonstración*. Así, se han hecho en detalle análisis de aquellos textos cuyo propósito es siempre declaradamente “introdutor”, la «Introducción» a la Crítica (Cap. I), la “introducción” a la Estética (Cap. II) y a la Lógica (Cap. II), así como la “introducción” al juego de las Facultades (Cap. III); asimismo de aquellos que quieren ser expresamente demostraciones, como las Exposiciones, metafísica y trascendental (Cap. II) o como la Deducción trascendental (Cap. VIII), o sobre el proceder mismo de las demostraciones en tanto que trascendentales (Cap. XI). Pero también, en el mismo sentido queremos decir, se han analizado en detalle aquellos textos en los que se trata de mostrar distinciones en las que y como las que tiene lugar la reflexión, como ha sido nuestro análisis de los juicios (Cap. V y Cap. VI) o del ánimo (Cap. III y Cap. VI), o también de las intuiciones o de la autoafección (Cap. VIII y Cap. X).

Como hemos dicho, la clase de análisis que hemos querido llevar adelante es el “fenomenológico”. Se trata de un término que recogemos, acaso no en el modo y manera mismo pero sí en la pretensión, de Heidegger. Si bien este no es un trabajo sobre Heidegger, o al menos no lo es expresamente, pues es claro que su pensar sobre Kant y sobre otras cuestiones de este trabajo (las relativas a la “antropología” por ejemplo), ha sido fundamental, sí quiere tomar el sentido de la tarea y del modo y manera de enfrentarse a los textos de algunas de las “pistas” que ha dado este autor. En primer lugar la comprensión de la filosofía como una tarea que tiene que hacerse cargo de los supuestos, precisamente porque aquello con lo que se las ha es siempre y únicamente “fenómeno”, el hecho mismo de la mostración de algo, que siempre va de consuno con un cierto modo y manera de mostrarse. Por tanto, la atención a la “facticidad” como algo que siempre tiene que ser enfrentado y desde lo cual sólo es posible todo enfrentarse a la cosa misma, porque es también la cosa misma. En segundo lugar, la importancia que tiene ese mostrarse como un juego de sentido (un juego de interpretaciones). Tanto el sentido desde dónde se habla como aquel sentido que quiere ser puesto a la vista (en lo que compone una suerte de círculo). De ahí el énfasis que hemos dado a la vinculación entre la facticidad y la apófansis, así como a la reflexión (aunque la insistencia en esta última no venga tanto de Heidegger, sino que tiene que reconocerse más bien en otros autores). Por último, la relación que debe guardar la facticidad con la exposición de la propia tarea de la filosofía a sí misma, como fáctico concernimiento, que es donde tiene que situarse nuestra insistencia en la “historia de la Razón” como método.

2. Temática.

2.1. La cuestión de *Facticidad y Razón*.

Partiendo de este presupuesto metodológico como presupuesto fundamental la cuestión que ha centrado el trabajo es la de la vinculación de la Razón con esta facticidad. La facticidad no es otra cosa que la condición *finita* de la Razón, siempre allí donde podamos hablar o reconocer un límite (siempre allí donde podamos hablar o reconocer la “nada”). Por eso el término se extiende por todos los momentos y lugares de la Crítica, pero siempre especialmente allí donde nos encontremos con la emergencia, en el modo y manera que hemos señalado (como modo “fenomenológico”), de una *diferencia*. De una diferencia que lo es para la Razón, lo que quiere decir, como una diferencia que siempre emerge como el límite constitutivo de la Razón,

aquel límite en el que y con respecto al cual se reconoce como tal y sólo puede tener lugar en su rendimiento y trabajo en general. Este trabajo y rendimiento, el trabajo y rendimiento que es en cuanto tal y hecho, algo que siempre sólo puede “tener lugar”, y por tanto siempre también en tanto que respecto a la diferencia, es el *conocimiento*. Porque el conocimiento no es sólo algo de la Razón sino que es la Razón misma en su propia e interna constitución como aquello que enfrenta su propia limitación, el enfrentarlo la limitación misma desde la limitación misma (pues la diferencia es un lugar en el que “circula” la Razón), y que es lo que hemos llamado, como “conducirse fundamental” de la Razón, “*habérmolas con*” (Cap. I). Este sería el núcleo de la tesis, la dilucidación de la facticidad de la Razón y de las figuras asociadas a ella, la diferencia y el conocimiento. En la idea de hacernos con un nivel, digámoslo así, “fenomenológicamente cero”. Que es el nivel en el que hemos situado la idea de *relación* con que se abre el texto.

Esta es la mayor dificultad de este trabajo. La pretensión de poder dar juego a estos términos en los textos de la Críticas, siempre allí donde podamos encontrarnos con algo así como “Razón”, como términos (y aquí reside la dificultad) que quieren ser justamente “radicales”. Es lo que hemos intentado llevar adelante en la idea de un «conocimiento en general», *Erkenntnis überhaupt* (también «conocimiento sin más»), la mostración de una determinada estructura, la estructura y juego de esa facticidad, en tanto que estructura de relación, esto es, en tanto que estructura *lógica*. La dilucidación de la facticidad que podemos encontrarnos como la facticidad de la propia diferencia o de la diferencia sin más en tanto que lógica y que es lo que hemos querido comenzar exponiendo como lo que significan (en un sentido lato, obviamente) los *conceptos de reflexión* (que es como se van a presentar en el Cap. I y al sentido a que van a quedar atenidos hasta que lleguemos a la diferencia en punto a nuestras intuiciones). En punto a esto mismo nos hemos servido, acaso de un modo todavía más inopinado, del concepto de “tránsito”, para significar justamente el lugar en el que se ponen en juego estos márgenes de la diferencia misma; esto es algo a lo que se refiere a lo que Kant cuando habla en algunos lugares de *Übergang*, al juego de “paso” entre las Facultades, pero como el lugar mismo en el que no hay ni uno ni otro conocimiento (ni teórico ni práctico), esto es, cuando el peso del “tránsito” está en el propio “juego” (en el “*über*” mismo si puede decirse así), que es el sentido en el que se encuentra en la *KU* asociado justamente al trabajo de la “crítica”. Si se quiere, significando con este concepto el trabajo de la crítica entendido como el trabajo mismo de la diferencia, de su reconocimiento y sostenimiento en cuanto tal (en la medida en que la Razón se sostenga en ese juego).

Con este punto de partida se desarrolla la primera parte, «Facticidad y Lógica». Se trata de mostrar cómo es esa estructura general y fáctica en tanto que estructura lógica. Cómo esa estructura es una estructura afectada por el límite, lo que quiere decir por la nada, y aún por la nada de la sensibilidad, pero que todavía no es, porque no se trata del conocimiento teórico, de la nada de nuestra sensibilidad, la de las formas del espacio y el tiempo. En esta parte se desarrolla el rendimiento particularmente “demostrativo” o “analítico”, en punto a la pretensión fenomenológica queremos decir, de los conceptos de reflexión. Primero de los de «materia» y «forma» que van a aparecer todo el tiempo a lo largo del trabajo justamente como el modo propio de todo “ataque”, inicial o fenomenológicamente “primero”, a las facultades (en la idea de que lo que está en juego es siempre, según decimos, la “relación”) (Cap. II). Luego los de «unidad» y «diversidad» (Cap. V), desde lo que se van a poder desplegar, internamente a la propia forma del juzgar, los juicios de la cantidad; esto es, como juicios en los que emerge de modo particular la diferencia como di-ferencia, como ese “habérselas con” de la Razón con la nada, que puede ser la diferencia ontológica (aunque ahora diremos algo más sobre esta deno-

minación).

Pero el examen de la diferencia no termina aquí. Considerada en punto a sí misma, si puede decirse así, tenemos que la contradicción se va a revelar como el sentido más profundo de la nada en punto a la lógica. Como el sentido mismo en que se puede reconocer propiamente la vinculación o la relación en tanto que relación lógica en general (Cap. IV). De hecho, este es el punto de partida de esa consideración radical que quiere ver en el conocimiento en general el sentido mismo de la estructura lógica en tanto que fáctica. Como la estructura en la que se ponen al mismo tiempo en juego todas las figuras de la facticidad: esta de la diferencia, pero también, como parte de lo mismo, la del concernimiento. Se trata de mostrar cómo hay una estructura que tiene su sentido en la nada y en el enfrentarse de la propia Razón con su límite inalienable, pero sobre todo que ello es algo que viene requerido por el ataque mismo, desde los conceptos de materia y forma, de la "Lógica", de su sentido y estructura en tanto que expresión de una relación.

La facticidad se muestra también en el tránsito. En esta parte introducimos primero, a modo de "interludio" (Cap. III), la que podemos considerar como la más genuina diferencia fáctica, aquella que en el seno de la Razón se abre entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico, pero como una diferencia que, para poder considerarse fáctica, es decir, interna y requerida por el propio juego y por la propia finitud de la Razón (como una diferencia que "circule" según lo hemos expresado antes), tiene que considerarse como diferencia *de iure*. El análisis del § II de la *KU* intenta mostrar este particular *factum*. Ahora bien, este juego sólo puede tener lugar si cada una de las Facultades alberga en su propio seno la finitud. Que es lo que nos pone ante la cuestión de la diferencia, si es la diferencia ontológica o si hay que pensar todavía en una respecto "más acá" de la ontología o de la filosofía trascendental, que es lo que a nuestro juicio se juega en los términos de «superior» e «inferior» con se articulan cada una de las Facultades, la Facultad de conocer y la de desear (Cap. VI).

La facticidad se puede traer todavía más acá, esto es, sobre la diferencia entre las dos formas de intuición, que es lo que ocupa a la segunda parte, «Facticidad y conocimiento». Cuando el concernimiento por una tal facticidad puede considerarse como el conocimiento teórico. Lo que no quiere decir que se trate de un caso "especial" de la facticidad tal y como ha sido dilucidada en la primera parte, sino que constituye el examen y las consecuencias de la facticidad de la sensibilidad como nuestra sensibilidad. En este punto la clave va a estar en cómo se articula el hecho de que la fáctica estructura lógica tiene que avenirse a la sensibilidad, esto es, en el problema del esquematismo. Entendiendo que el esquematismo viene a radicarse en una facticidad que sólo se podrá reconocer fenomenológicamente si se piensa en esa otra estructura, lógica, del conocimiento en general, por tanto trayendo la nada a la propia constitución del conocimiento, que es lo que nos vamos a encontrar en la *autoafección*. Pero sobre todo comprendiendo que lo que se juega aquí no es otra cosa que el concernimiento como concernimiento teórico, en el «autoconocimiento». La dificultad va a estibar fundamentalmente en poder exponer una tal estructura de facticidad, por tanto en si y cómo se pueden distinguir los rendimientos propiamente cognoscitivos y teóricos de aquellos que tienen que quedarse a salvo como propios de lo que hemos llamado tránsito. Lo que se muestra en esta parte es cómo podemos pensar todavía en la sensibilidad en los márgenes del conocimiento.

Por lo mismo, el problema de la facticidad del conocimiento va a estar en el sentido que toma ésta en punto a los usos de la Razón. Porque el uso matemático constituye justamente el rendimiento que podemos considerar como propio de la sensibilidad, esto es, cuando está desvinculada del esquematismo. Pensar la diferencia entre construcción y esquematismo es la

forma también de considerar el tránsito. Recuperando además la perspectiva “arquitectónica” de este problema. Pues la *matemática* ha sido justamente la disciplina que, junto con la psicología, ha estado en peligrosa proximidad con la Filosofía. Aquí va a estar una de las mayores dificultades interpretativas de este trabajo. Pues la lectura del tránsito que hacemos de la sensibilidad viene a significar la necesidad de que en el seno del conocimiento se genere, como algo del mismo, el conocimiento matemático. Pero no como el rendimiento de la sensibilidad tomada por sí misma sino como el resultado de la autoafección, que da cuenta, en el modo de la intuición formal, de un rendimiento en el que se pone a salvo del tiempo (a salvo del esquematismo) a la sensibilidad en su vinculación con el entendimiento. Las posibilidades de esta salvaguarda van a estar justamente en la posibilidad de la teleología, es decir, en la posibilidad del “tránsito”.

Poner a la vista esto se articula en los siguientes pasos: comprender la diferencia entre la facticidad de la sensibilidad en cuanto tal, más acá del esquematismo, en lo que vamos a llamar «idealidad» y «respectividad» (Cap. VII). Esto es lo mismo que comprender cómo la sensibilidad constituye ella misma un índice de diferencia, algo de esa diferencia inalienable que podemos considerar que tiene que pensarse a una con la facticidad, sólo que aquí como diferencia solo sensible. En segundo lugar tiene que determinarse cómo acontece el esquematismo, o lo que es igual, tiene que situarse en la que también habrá de ser su propia facticidad, como un cierto tener lugar la acción del entendimiento sobre la sensibilidad, como auto-afección, para comprender cómo tiene lugar la salvaguarda de la cualidad sensible misma de consuno con la producción del esquema y de la determinación cognoscitiva misma, lo que hemos llamado «aspectualidad» (Cap. VIII). Se trata de ver cómo se produce y qué sentido tiene la diferencia entre «forma de la intuición» e «intuición formal» (Cap. X). Por último, tendrá que poder comprenderse qué figura toma esta diferencia, esto es, como diferencia en la que se juega un diverso concernimiento de la Razón, que es lo que nos parece que se juega en la diferencia entre sus dos usos teóricos, el filosófico y el matemático. Ha de comprenderse cómo es así que la *matemática* tiene una «aplicación» inalienable, que la sitúa justamente en el centro de la facticidad teórica. Concretamente en la diferencia entre los rendimientos propiamente objetivos, por mor del esquematismo, y los subjetivos, que quedarán de parte del tránsito (Cap. XI).

3. La cuestión de la diferencia *metafísico / trascendental*.

El subtítulo del trabajo quiere pensar una distinción que tiene todo que ver con la facticidad de la Razón, la distinción que hace Kant en varios lugares entre “metafísico” y “trascendental”, es decir, como conceptos pensados correlativamente y que articulan una forma de diferencia. Porque entendemos que en esta diferencia se juega parte del sentido de esa facticidad que intentamos poner a la vista. Pero la diferencia, como la diferencia que podría considerarse “de iure”, la que articula y da sentido al juego mismo de la Razón en punto al conocimiento es la «diferencia ontológica». El problema es que, si bien podemos considerar que se trata de la diferencia que puede pensarse modernamente en punto al conocimiento, o al menos que esto es así, digamos, inmediatamente, no queda claro que cuando hablemos de conocimiento práctico o de lo que hemos llamado “tránsito” le convenga precisamente esta distinción. Esto es, cuando es pensada en punto a la diferencia entre el conocimiento *a priori* y el conocimiento sin más, que es como la encontramos en la «cuestión trascendental». Éste es el sentido en el que todavía conviene hablar de otra diferencia o de otro modo de tener lugar la diferencia, modo que, recogiendo algo de la distinción que encontramos ya en la primera Crítica, vamos a llamar

metafísico.

Con este modo se quiere pensar una determinación distinta de la que podamos encontrar como “trascendental” pero siempre de alguna manera vinculada a ella. Digamos que, en general, como una determinación que quiere significar cierto “más acá” que está igualmente en juego en punto al conocimiento *a priori* y a su distinción respecto del conocimiento mismo. Porque la distinción, pensada en esta relación a lo trascendental, en tanto que atingente a la validez misma del conocimiento teórico, la encontramos expresamente formulada fuera de la Filosofía trascendental. Nos referimos al Prólogo de los *MA*, donde se distingue entre una «parte trascendental» de la metafísica y la propia «metafísica» y sus «principios metafísicos», y la Introducción de la *KU*, en donde se distingue también entre «principios trascendentales» y «principios metafísicos». Siendo, empero, la distinción que buscamos algo que tiene que poder reconocerse en el seno mismo de la Filosofía trascendental, en la *Crítica de la Razón pura*, que es la que constituye el horizonte estricto de nuestra investigación. Más aún, lo que nos va a guiar en el trabajo es articular la distinción en el seno mismo de la *Crítica* como algo que profundiza y tiene lugar igualmente dentro de la misma. De modo que, en efecto, los *MA* aparecen entre las dos ediciones de la *Crítica*, mientras que por lo que hace a la distinción de referida en la *KU* se apunta a algo, la finalidad práctica, que está en la *Crítica* de la Facultad de desear, por tanto también de alguna manera en el intervalo entre ediciones (nos referimos a la *Grundlegung*); porque se trata de pensar esta distinción en relación a los cambios que sufre la *KrV* en la edición *B*. Como una distinción que tiene que comprenderse internamente a la evolución del pensamiento crítico en todos sus frentes.

Así, en el seno de la *Crítica* vamos a poder encontrarla como:

- algo del modo de mostración del conocimiento *a priori*, cuando no se trate tanto de la validez, cuando “trascendental” se vincula a “deducción”, cuanto de aquello *a priori* que es puramente fáctico y que no puede justificarse más que en un modo y manera distinto, modo que va recibir justamente el título de “metafísico”;
- por lo mismo, cierta determinación de lo *a priori* que no puede localizarse en la constitución misma del conocimiento, en todo lo que pueda ser llamado trascendental en este sentido, “conceptos”, “principios”, etc.

Pero donde, sobre todo, si es así que la facticidad se va a jugar en el propio trabajo del concernimiento, en el trabajo de la crítica, la distinción entre lo metafísico y lo trascendental tendrá que entenderse siempre como una suerte de profundización en ese concernimiento y en ese modo. En el proceder mismo del trabajo crítico como puesta a la vista de esa facticidad. El encaminarse o el paso atrás hacia las condiciones fácticas e inalienables de ese trabajo.

De acuerdo con esto, “metafísico” va a ser todo lo relativo a la reflexión y al trabajo cuyo rendimiento es la forma del juzgar y el conocimiento en general, precisamente en la medida en que todavía no se trata del conocimiento teórico y de su constitución propiamente dicha (Cap. II). Igualmente será “metafísica” la determinación de la finitud de la sensibilidad en tanto que fáctica determinación, tal y como la encontramos en la Exposición metafísica, pero también tal y como luego en la segunda edición viene a pensarse la finitud del conocimiento teórico, en ese especial modo que es la “teología natural” (Cap. II), esto es, precisamente en punto a la cuestión del modo de mostración y del proceder del concernimiento como concernimiento fáctico (Cap. II y Cap. IX).

De la misma manera hablaremos de “metafísico” siempre allí donde se trate de llevar adelante la demostración atendiendo a las dificultades fenomenológicas que supone la propia

facticidad de la Razón. La dificultad que supone que no podemos demostrar la constitución trascendental si no es desde la propia finitud de nuestra Facultad de conocer, en su estricto ateniimiento a las condiciones fácticas de toda mostración, que es lo que nos encontramos como el problema de la autoafección y del autoconocimiento. En este sentido veremos que se trata de comprender cómo la facticidad de la Razón se va afianzando cada vez más (sobre todo en la cuestión de la demostración y en el proceder como proceder de concernimiento) dentro de lo trascendental. En lo cual, como hemos dicho, será fundamental comprender por qué Kant introduce en el centro mismo de la cuestión de la autoafección el movimiento, que es una determinación genuinamente metafísica (Cap. VIII, Cap. IX y Cap. X). Esto también se mostrará en el hecho de que los conceptos mismos, en tanto que trascendentales, acojan ellos mismos determinaciones que también son metafísicas. Nos referimos a la diferencia entre los predicables y los predicamentos propiamente dichos. Una diferencia que está ya en la primera edición, precisamente en las Analogías de la experiencia, esto es, precisamente allí donde se juega de modo más claro en la primera edición el problema de la “demostración trascendental” (Cap. XII).

Pero la determinación “metafísica” se juega ante todo en términos de la “arquitectónica” de la Razón. Porque la facticidad se juega igualmente en el tránsito y en la posibilidad misma de que los distintos conocimientos se puedan articular y conformar en punto a uno y el mismo interés, pero sin reducirse uno a otro. Es lo que nos encontramos en el trazado de la diferencia entre el dominio y el domicilio (Cap. III). Cómo hay una cierta facticidad, un “a priori fáctico”, que se juega precisamente en la posibilidad de que sea una y la misma experiencia, por tanto lo que se nos impone inmediatamente como conocimiento y como tiempo, la que pueda albergar dos legislaciones distintas. Pero no como la división de un “género”, sino justamente como la exposición de una cierta diferencia, una diferencia fáctica, en torno a la que se constituye justamente el dominio como dominio y el domicilio como domicilio. La que reside en que la Facultad de desear sea una facultad que tiene que habérselas con lo empírico mismo, y que por ello queda fuera de lo trascendental (Cap. VI), como hemos apuntado más arriba, una Facultad que siempre está vinculada a las cosas en su propio sentido, como cosas particulares, que son los fines, mientras que la Facultad de la teoría sólo puede constituirse como tal, rindiendo una validez, en la medida en que su vinculación con el tiempo la haga desistir de eso empírico y particular. Desistimiento que es en lo que consiste la teoría y que es lo que podemos considerar como el resultado fundamental de esa profundización en la autoafección que tiene lugar en la segunda edición (Cap. VIII y Cap. X).

En el mismo sentido se plantea desde el principio la cuestión del lugar de la metafísica de la naturaleza, “segregada” de la filosofía trascendental por esa determinación empírica que es el movimiento, pero que es una determinación tan peculiar que permite constituir incluso un conocimiento *a priori*. Por lo mismo que la “antropología” parece ocupar un lugar sólo provisional en la metafísica, a la espera de la completa realización de una doctrina empírica de la naturaleza. Lo cual nos pone en la pista de este alcance “arquitectónico”, decimos, de lo metafísico: la importancia que va a tener lo empírico en el seno mismo de la constitución de las disciplinas trascendentales. Nos referimos a la importancia de la Lógica aplicada, esto es, a la pista que da de cómo puede jugar un cierto sentido de “empírico” no sólo dentro del conocimiento *a priori* sino aún en el seno de la misma lógica (Cap. II). Es lo que nos parece que se encuentra en la idea de objeto en general en su vinculación con una distinción que tiene todo que ver con el sentimiento. Como la confirmación de que no puede haber concernimiento lógico a falta de una radicación fáctica inalienable. En este caso, el de la Lógica como estructura fáctica del conocimiento, el sentimiento de nuestra existencia (Cap. IV y Cap. VIII).

Por último, en la cuestión de la matemática se encuentra otro modo de ponerse en obra

lo metafísico. Porque lo que se muestra en la posibilidad que genera la autoafección, la posibilidad de una suerte de “idealidad pura”, es la vinculación que puede haber entre el entendimiento y la sensibilidad al margen del esquematismo. Lo que debe considerarse como una posibilidad que queda también “más acá” de la de lo trascendental.

PRIMERA PARTE

FACTICIDAD Y LÓGICA

CAPÍTULO I

FACTICIDAD Y PROCEDER FENOMENOLÓGICO

1.1. El conocimiento como el hecho de la *relación* (presentación de la tarea)

Vamos a comenzar señalando, de modo muy general, lo que entendemos como la estructura y diferencia, la relación, en que consiste fácticamente el conocimiento (en Kant). Es decir, entendiendo que si “hay” algo así como conocimiento es siempre y únicamente como un hecho, concretamente como el hecho de esta estructura y diferencia que vamos a dar en llamar, en un sentido pregnante que completaremos en lo que sigue, “relación”.

El «conocimiento» consiste en o es el hecho de una cierta estructura de «concepto» (*Begriff*) y «objeto» (*Objekt*)¹. Esta estructura constituye una cierta vinculación. Esto quiere decir que hay un “y” que constituye esa estructura (que se da el “y”) pero que, so pena de que el reconocimiento de la distinción sea sólo abstracto (para que sea efectivamente un dar-se), tal estructura sólo puede emerger en la medida en que nos distanciemos dentro de ella (el darse es un retirarse del “y” que sólo así puede mostrarse); siempre como el habernos con la estructura misma. En la medida en que la estructura y diferencia se piensen como «relación» el “y” debe entenderse en este doble sentido y como conteniendo esta doble diferencia (o este doblez de la diferencia). Por lo mismo, aquello que no pueda considerarse conocimiento, si es que algo así tiene lugar, o incluso si es que algo así ha de tener lugar (esto lo decidiremos en su momento), deberá ser el “donde” en el que no podrá hablarse ni tendrá sentido la distinción entre concepto y objeto; será lo que se irá abriendo en este distanciamiento. Como esto es así, nos encontramos con que por de pronto (en los textos que “introducen” de alguna manera qué haya que entender por “conocer” en cada caso) la constatación del conocimiento se hace en términos de «mediato» e «inmediato» (esto es de modo especialmente claro en punto al conocimiento teórico, pero también lo es en el práctico). Otra manera de expresar esto, tanto el “y” de la vinculación como el doblez de la diferencia caracterizada en estos términos, es que sólo podemos hablar de conocimiento «en la medida en que deba haber razón en él»². Pero no porque el concepto sea algo del pensar (estamos intentando que “concepto” y “objeto” tomen su sentido en una cierta es-

¹ Cf. B VII-X.

²B IX.

estructura), sino porque para que haya en general algo así “como relación” tenemos que poder sostenernos y reconocernos en y como esa diferencia, que es lo que podemos considerar como la condición más propia del pensar. Si se quiere, lo que podemos considerar como «reflexión». La Razón no es otra cosa que el tener lugar mismo la relación, el sostenimiento de la relación como algo irreductible. De otro modo tendríamos que la relación es algo advenido y siempre derivado respecto a sus términos, que es justamente lo contrario de lo que significa su condición “racional” en general (vaya esto tanto por el conocimiento como por algo así como la lógica).³

1.2. Primer esbozo fenomenológico de la relación (teórica). Aproximación a un proceder fenomenológico (en Kant).

La idea de algo así como un proceder “fenomenológico” quiere ser la del proceder con que y sólo como el cual se lleva adelante el pensar y el trabajo en general de la filosofía. Cuando hablamos de esto estamos refiriéndonos a un cierto proceder, aquel que consiste en poner a la vista algo desde la cosa misma, atendiendo a su desarrollo y ejecución propios, internos si se quiere, que la hacen emerger. Lo que importa de este proceder es que consiste antes que nada en el modo y manera en que sólo puede llevarse a cabo una tal mostración cuando lo que está en juego es la finitud. Entiéndase, cuando lo que está en juego, la cosa misma, no puede dejarse al margen de lo que se ocupa de ella y la pone a la vista, tanto en cuanto a su concernimiento por la cosa como en cuanto al modo en se lleva adelante. Porque siempre se trata de algo fáctico e ineludible. Este es a nuestro juicio el trabajo de la filosofía y también aquello que Kant llama en algún lugar «reflexión». Y en general lo que podemos encontrar en todo momento en y como «crítica». El propósito de este trabajo en buena medida va a ser mostrar que esto también tiene lugar en Kant y muy particularmente en la *KrV*. Pero comencemos con lo primero, el modo en que fenomenológicamente se esboza la relación. Para lo cual vamos a tomar como “modelo” (y también en cierto modo como “punto de partida”), provisionalmente pues, el texto de la «Introducción» (lo que no va a significar que lo que digamos aquí agote el sentido todo de

³ Aunque luego diremos algo más sobre las “introducciones”, señalemos que en los textos que tienen que servir como tales (vaya esto tanto por el Prólogo de *B* como por el comienzo del § 14) se trata de poner a la vista algo que todavía no se ha hecho expreso aunque siempre está en juego. Lo que significa que siempre estará ya “interpretado” de alguna manera. Esto hace muy difícil dar con un vocabulario que no esté marcado. La “introducción” se llevará adelante por tanto sirviéndose de esos términos pero para poner a la vista antes que nada una “estructura” o una “relación”; por eso, en la medida de lo posible, los términos que aparecen intentan reflejar esta condición, también los que se tomen de los textos de Kant (los textos que se tomen como los que expresan esa condición) aunque no puedan eludir toda interpretación previa. Por ejemplo —viniendo ahora sobre el uso que hemos hecho de ciertos términos para dar cuenta de la “relación”—, la lógica se define en *B IX* en términos de «pensar», *Denken*, y «objeto», *Objekt*, que es justamente aquello otro que el pensar y lo que para el pensar, que somos siempre inmediatamente nosotros, es el *contenido*. Tal y como podría considerarse en la Escuela. En el mismo sentido nos encontramos en *B IX* con que lo primero es algo así como «conocimiento», lo que significa que siempre ya hay razón, pero también siempre sólo en la medida en que tenga «objeto»; ahora, cabe el conocimiento, *Gegenstand*. Esto lo vamos a ver a continuación (si y en qué medida los textos de Kant precisan verdaderamente estas distinciones), pero lo que es el propósito de esta sección es mostrar cómo Kant en algunos lugares señalados intenta poner a la vista un vocabulario que quiere ponernos en un nivel, digámoslo así, “radical”; nivel al que pertenecen también la tradición, tanto si hay asunción como si hay separación, pero siempre en la medida en que ello tenga lugar expresamente, es decir, por cuanto tenga lugar el desvelamiento del supuesto como tal supuesto. Esto es lo que vamos a entender como proceder fenomenológico.

este texto). Reconociendo en el mismo algo así como tres “notas” o “aspectos” pertinentes. En lo que será (ahora) nuestro propio trabajo de análisis fenomenológico.

Convengamos en que lo primero [I] (lo primero en punto a esta demostración fenomenológica de la relación, que es lo primero también en punto al modo en que Kant muestra la relación) es la fáctica condición del conocimiento, que siempre sólo es un “habérselas con”. El conocimiento, tomado en general, es una suerte de conducirnos fundamental, y lo es fácticamente, lo que quiere decir que lo es como conducirnos finito en que nos hemos. Esto es lo que supone que el “habérselas con” sea, inmediatamente, algo así como «experiencia» (luego diremos algo sobre este “inmediatamente”). Esto es, donde el conocimiento práctico no puede identificarse sin más con el conocimiento con que se abre la *KrV*, que podríamos considerar como “experiencia” en sentido estricto, aunque desde la experiencia, en ese su sentido fenomenológicamente relevante (aquel que lo vincule a la facticidad), deberá poder desembozarse el conocimiento práctico (que es en cierto modo el propósito general de este trabajo). Así, decimos que este “habérselas con” es siempre sólo fáctico, por tanto, que se trata por de pronto (en lo que sigue iremos poniendo a la vista todos los rasgos de lo que entendemos por «facticidad») siempre sólo de algo que tiene lugar en cada caso. Que es lo mismo que decir que se trata siempre y sólo de nuestro “haber-nos-las (con)”, porque el caso supone que siempre sea el nuestro o el de cada uno de nosotros, que de otro modo, por ejemplo en un saber absoluto, no tendría lugar (es lo que antes hemos visto como el “tiempo”, que afecta tanto al conocimiento teórico como al conocimiento práctico, que siempre también sólo tiene lugar como “mi” decisión); así como (este es el otro aspecto de la idea de “caso” o de “atingencia al caso” que encontramos inmediatamente en la experiencia, entendida como ese habérselas en el que inmediatamente estamos instalados) que aquello que pertenece a este conducirnos que es el conocimiento es siempre algo que se (nos) “ha”, es decir, que “hay”, y que el habérselas es siempre un “habérselas con”. Pero no entendiendo el “hay” como algo separado, sino como lo que de consuno constituye tal haber (esto es lo que supone la idea de facticidad). Lo que aquí tenemos como “habérselas con” es algo que debe pensarse fenomenológicamente (si también kantianamente lo veremos en lo que sigue) con la idea de relación, considerada en sí misma, esto es, como un cierto estar en la “distancia” o “entre” que hay y que (tal y como indica su determinación fáctica) no puede suprimirse en modo alguno. La distancia en la que, como acabamos de ver, se juega la diferencia entre los dos modos de conocimiento (no la distancia de la diferencia misma sino la distancia en la que se juega la relación y por tanto esos dos modos de conocimiento en tanto que modos distintos de tener lugar la relación). Porque, insistimos, no es así que haya, por un lado, algo, digamos, la cosa y, por otro lado, otro algo, digamos, nosotros, sino que siempre y en cada caso somos en el peculiar modo de la relación.

Importa señalar que el trabajo que se va a llevar adelante en la Crítica viene incoado por una cuestión [*I.bis*]. O mejor, que el tratamiento de la “cosa misma” sólo es posible si se presenta como un problema. Esto que se nos presenta primero, el modo y manera en que se muestra la cosa misma, sólo tiene sentido si lo hace como un problema. No basta con que haya un *factum*; el *factum* tiene que ser problemático, tiene que albergar una necesidad interna. Esto es (tal cosa significa que la necesidad sea “interna”), como una cuestión que lo es “en sí misma”, vamos a decirlo así, como una cuestión que es inalienable y que se impone perentoriamente. Aquello para lo que sea cuestión y para que el abordarla pueda considerarse como un requerimiento o necesidad fenomenológicamente relevante ha de ser algo en lo que nos encontremos todos. Porque de otro modo, si la “cosa misma” no estuviera expuesta a tal requerimiento o necesidad no sería entonces ya la “cosa misma”. En Kant este algo toma el título de “razón”. Y el comienzo de la «Introducción» constituye por ello un modelo de análisis fenomenológico por

cómo ataca la cuestión precisamente en aquello de la razón o que podemos considerar como razón y que se nos impone de alguna manera; o mejor, aquello sólo respecto de lo cual puede haber Razón, esto es, también aquello sólo respecto de lo cual puede haber un concernimiento. El conocimiento que llamamos experiencia, como aquel conocimiento en el que nos encontramos y con el que nos encontramos siempre ya, es la clase de “entrada” requerida. Lo que importa de esto llamado “experiencia” es que constituye primero un hecho inalienable, el hecho mismo del conocimiento, es decir, de que el conocimiento es algo con lo que nos hemos. Porque que todo conocimiento comience con la experiencia pero no todo él proceda de ella, es decir, que haya todavía «*un conocimiento que se llama experiencia*»⁴ (el subrayado es mío), quiere decir que tanto como haya tiempo hay también conocimiento; que como hay tiempo hay conocimiento y hay Razón. Pero esto no quiere decir que el conocimiento sea experiencia. De hecho, si es así que nos encontramos en la experiencia con el conocimiento (o que la experiencia es tanto como conocimiento, en esa ambigüedad calculada y en la que emerge la clase de diferencia y de diferir fenomenológicamente relevante) es porque en la experiencia hay algo que no es la experiencia misma y que se pone ahí distanciándose y diferenciándose (que es la distancia que en el proceder mismo de la reflexión, en la emergencia fenomenológica de la “cosa misma”, aparece como la expresión de «*se llama experiencia*» —sub. mío—; en lo que sigue diremos algo más sobre esto). Ese algo es el conocimiento en cuanto tal, es decir, en cuanto validez (o, como hemos dicho antes, «en la medida en que deba haber Razón en él»). De hecho, la facticidad a que nos hemos referido sólo es posible si en el hecho de la experiencia hay un problema (o si tal hecho se presenta como un problema). Este problema es la diferencia misma y la distancia o entre en que y como la que se constituye la experiencia, entre tiempo y Razón, y que es la que hace que el hecho tome por de pronto la figura de un “habérmolas con” (y la distancia en que, como hemos dicho, se va tener que poder explicar también la diferencia entre conocimiento teórico y conocimiento práctico). Luego volveremos sobre este extremo.

Por lo mismo, si es así que hay un proceder fenomenológico, el hecho tendrá que se siempre el hecho de una tal diferencia o distancia [II]. Lo que quiere decir, el hecho de una finitud constitutiva e inalienable. Una diferencia que une y separa, porque es atingente a lo que no puede ser de otra manera que en y como esa diferencia. Se trata de lo que desde Heidegger se ha venido en llamar “diferencia ontológica”. Y que, modernamente, se presenta como el conocimiento racional⁵, esto es, como el “problema de la ciencia” (que podría ser muy bien el nombre “ajustado” para lo que Kant llama en la Introducción «problema general de la Razón pura»). Pero que no es un problema, digámoslo así, “especial”, propio de una clase de conocimiento, sino un problema que concierne a la Razón misma en su integridad⁶. De ahí el comienzo de la Introducción con la experiencia, que se presenta justamente como un hecho inalienable (aunque no sea el único, la metafísica también lo es). Y de ahí que la figura que toma este problema no sea sino la de la forma misma del juicio. Pues es en esa forma en donde se pone en

⁴ B 1.

⁵ Navarro Cordón, 2002: 45.

⁶ Martínez Marzoa (1992a: 21) ha expresado este problema como la confusión entre dos posibles lecturas, «M» y «J», aquella que entiende que hay una validez, que es el *Faktum* del conocimiento en general (y no el conocimiento-a-priori), y que no puede reducirse a tales o cuales conocimientos válidos, y ésta que entiende que el hecho es que hay un cierto conocimiento válido, el conocimiento sintético *a priori*, y otros que no lo son, los conocimientos empíricos mismos. Se trata de lo mismo que alberga la ambigüedad de la pregunta «¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?» (1989).

juego la distancia que constituye esa interna problematicidad. La forma de la síntesis-a-priori. El conocimiento consiste, en cuanto “habérmolas con”, en una relación lógica o judicativa⁷. O lo que es igual, siempre allí donde podamos hablar de experiencia será así que tendremos “juicio”. Si, como decimos, el concepto de experiencia debe reinterpretarse como el nombre de nuestro “habérmolas con” en general, es decir, como otro nombre para el *factum* de la finitud o contingencia de nuestro ser en tanto que ser que conoce, deberá haber juicio siempre allí donde haya (así considerada) experiencia. Algo de esto está en Kant, como puede verse en el hecho de que la “experiencia”, tomada precisamente en ese su sentido estricto (en cierto modo su sentido inmediato y regular), sea *de consuno* juicio, esto es, que es juicio porque de por sí es conocimiento y síntesis, y no sólo ni únicamente una «clase» sino más bien un «modo» del juzgar⁸.

(Kant se centra las páginas de la Introducción en mostrar que lo primero es el “conocimiento”, la experiencia, y que el “juicio” constituye la estructura inalienable de todo conocimiento. Porque sólo hay conocimiento allí donde haya *síntesis*. Pero donde —esta es la clave— sólo hay juicio allí donde haya conocimiento. El juicio y la formalidad “de suyo” que le acompaña (aquella con que ha venido a pensarse en la tradición) constituye justamente el lugar común (el “tópico”) que nos va a permitir traer al conocimiento la distinción entre “forma” y “materia” así como el hecho de una tal vinculación se sitúa justamente en la clase de estructura designada por la “cópula”. En algo así como la “síntesis”. Lo que dice Kant es que, por lo que hace a la cosa misma, que es el conocimiento (eso primero con lo que nos hemos y que consiste también en un “habérmolas con”), sólo porque siempre y en cada caso tiene lugar algo así como «ampliación» (*Erweiterung*), el conocimiento tiene que pensarse formal y estructuralmente como juzgar. Por tanto, en términos de conocimiento racional, que tiene que haber algo así como la “trascendencia”. Lo que habrá de valer también para cuando se trate del conocimiento práctico (vinculado igualmente a una ampliación). Pero donde, tal y como hace la lógica formal («la lógica general pura»), se puede separar “materia” y “forma”, y no como una posibilidad adjetiva, aunque eso no sea propiamente conocimiento, sino como algo en lo que se juega también algo “esencial” al pensar, su «canon». Y que es lo que nos encontramos en el análisis del juicio que tiene lugar en estas páginas. Porque, como vamos a ver a continuación, hay un respecto en el que “materia” y “forma” vienen a vincularse, pero no objetivamente o con vistas a algo así como “conocimiento”. En eso que constituye la diferencia en la que y como la que tiene lugar la *reflexión en general* (lo que hemos visto en la sección anterior en los conceptos de reflexión). Que es el nombre que toma en Kant tanto el modo mismo de tener lugar la “cosa

⁷ Estamos pensando en Heidegger y en la vinculación que establece entre la relación del juzgar y de la verdad, sobre la que vendremos también más adelante, y la idea de una «actitud» o de «conducirnos», *Verhalten*, fundamental, como modo de ser del ente que en cada caso somos nosotros mismos (Heidegger, 1978: 181-2). Como hemos dicho más arriba, esto, lo mismo que el análisis que queremos que sea fenomenológico, tienen todo que ver —o al menos tiene que ver especialmente— con la obra de pensamiento de Heidegger. Eso no significa, por cuanto se trata de “pensar con” el pensador, que siempre se esté en letra de su obra. Pues bien, en punto a la “relación”, el trabajo en estos primeros párrafos, y en general en toda esta investigación, va a ser confirmar si y cómo en Kant se pone en juego una exposición igualmente radical del conocimiento y si y cómo algo así como la “relación”, en cierto sentido pregnante o fenomenológico, pero igualmente kantiano, puede considerarse efectivamente implicada en tal análisis (no obstante, vaya esto por delante, Heidegger sea tajante al respecto: sólo en Hegel se da un ataque fenomenológicamente pregnante de la relación; Heidegger, 1997c: 150). Digamos por el momento que la idea de “relación” nos parece esencial en Kant Precisamente cuando lo que esté en juego es la lógica, que es a nuestro juicio el “horizonte” pertinente de la relación. Ahora vamos a venir sobre esto.

⁸ Cf. A 6-10/B 10-14, así como los §§ 2-3 de los *Prolegomena* (IV, 266-270).

misma”, el trabajo de la Razón, como el proceder mismo de desembozamiento de la “cosa misma”, el método.)

Aunque lo que hay y es inalienable es “la” relación y aunque propiamente, so pena de abstracción, los términos que componen la relación no se dan nunca “por separado”, tenemos que el “habérmolas con” es «pensar» [III]. Pero aquí, lo mismo que hemos dicho del término «experiencia», en un sentido un tanto inusitado, es decir, un sentido que, en tanto que tenga que ser fenomenológicamente relevante, habrá que ir precisando (luego diremos algo sobre todos estos términos de la estructura de la relación). Por de pronto, el “pensar” es el ejercicio fundamental de “mediación” y el modo fundamental de “estar-en-relación”⁹. Esta condición de pensar quiere decir también que hay siempre, de modo inalienable, tan inalienable como aquello con lo que nos hemos, una cierta implicación en el juego mismo, un “irnos” el juego. Que el juicio y el juzgar es algo que nos va, es decir, algo en lo que nos reconocemos. Por tanto, que cuando consideramos el pensar, más que atenernos a una “parte”, separadamente, estamos considerando una suerte de prevalencia, la de la ineludibilidad de un cierto “desde dónde”. Como una imposibilidad esencial, si puede decirse así, de distanciarnos y separarnos de la relación. Por eso aquello con lo que nos hemos como conocimiento (lo que se presenta siempre como conocimiento queremos decir) es el concepto, porque sólo cabe el pensar es posible un tal reconocimiento. Y porque un tal reconocimiento es algo que no podemos eludir en modo alguno. Esto tendrá su importancia cuando veamos esa otra cosa que es la “sensibilidad”. Piénsese que esto es lo que resuena en el nombre de la síntesis del entendimiento puro, «de reconocimiento [*Rekognition*] en el concepto» (entiéndase que decimos que “resuena” porque este momento o determinación esencial del conocimiento no puede reducirse al conocimiento teórico ni tampoco al nombre con que es llamado esto en el análisis del conocimiento teórico, aunque, como decimos, sea ciertamente pregnante para lo que queremos decir de ello), y es lo significado en general por la idea de «conciencia». O dicho de otra manera, siendo así que este juego que es el conocimiento “le va a este ser en su ser”¹⁰ (Heidegger). Con lo que la conciencia no es sólo conciencia sino aún «auto-conciencia». Con independencia de qué sea eso en lo que nos encontramos concernidos “como nosotros”, y aún de si hablar de “qué es” es pertinente, en el conocimiento tiene que haber una vinculación de nuestro pensar con aquello con lo que en general nos hemos.

1.3. Segundo esbozo fenomenológico de la relación (crítica). Aproximación a un proceder fenomenológico en Kant. Algo sobre el sentido de la «apófansis».

Lo propio del hacer frente a la “cosa misma”, sea cual fuere el nombre para este “hacer frente”, es que supone siempre una cierta, vamos a llamarlo así, “vinculación fenomenológica”. Que el poner a la vista la cosa misma sólo puede tener lugar de cierto modo y manera y no de

⁹ Hecha la salvedad en la nota anterior, lo que se trata de mostrar en este trabajo es que también en Kant se puede decir, como en general para todo aquel pensador que se las haya con la “di-ferencia” y que intente pensar la “relación” como ese continuado esfuerzo de la Razón, que «*Das Wahre ist das Spiel, die Mitte, nicht die Extreme, – die Mitte, die die Extreme in ihrem Verhalten zueinander hält, das Verhältnis*» (Heidegger, 1997: 168; sub. orig.).

¹⁰ Heidegger, 1986b: 12.

otro. Esto quiere decir que todo lo que vayamos descubriendo atingente a la cosa misma, hasta ahora (y en el camino que hemos convenido para nuestra exposición, no porque sea así sin más ni más ni porque no pudiera haberse hecho, tal camino queremos decir, de otra manera) la facticidad y la finitud constitutiva de la misma, la condición de relación inalienable (juzgar), o la inseparabilidad del jugador respecto al juego, con el que siempre va a estar inmediatamente vinculado, tiene que poder encontrarse igualmente, como algo de suyo, en el modo y manera o en el proceder en que se ponga a la vista esto de la cosa misma. Como una suerte de reverberación fundamental. De este modo, la idea de “proceder fenomenológico” mienta tanto el modo y manera en que tiene lugar la cosa misma, que es el sentido del que nos hemos servido en el párrafo anterior, como el modo y manera en que sólo puede ponerse a la vista aquél, que es el que vamos a intentar mostrar en éste. Con independencia de que, como veremos también, haya un concernimiento metódico expreso (es decir, porque también hay un *factum* o fenómeno atingente expresamente al proceder mismo).

Aquello con lo que nos hemos en general, el “factum” mismo, es “fenómeno”, es decir, siempre se presenta o está ahí “como algo”. Si “apófansis” es el nombre con que señaladamente se ha venido a indicar la condición de “mostrarse” de lo ente, en el modo y manera en que pueda haberse entendido en la fenomenología (o en la mirada que se ha reconocido como “fenomenológica” de ciertos autores a los que seguimos en este intento, fundamentalmente a Heidegger¹¹), en general no podrá haber nunca “cosa misma” a menos que tengamos siempre una mostración o apófansis. Es decir, y esta es la clave y el sentido mismo de la fenomenología, porque la “mismidad” de la cosa no es sino su “apófansis”, en general. Esto quiere decir que (algo de eso lo hemos visto en el capítulo anterior) sea lo que sea lo que tengamos ahí delante siempre lo tenemos “como algo” o con una cierta “figura”. Como algo siempre reconocible. Ahora bien, si algo así como el proceder fenomenológico tiene sentido es porque una tal figura, lo mismo que el fenómeno mismo, está afectada por la finitud y por la diferencia. Por tanto, siempre a una con una suerte de “contrafigura”. Es lo que cabe encontrar en y como conceptos de reflexión, es decir, el hecho de que nada puede presentarse como algo si no es en un cierto diferir, interno como decimos, respecto a otra cosa. Este juego de diferendos (en plural, de uno respecto al otro y viceversa) es el que fenomenológicamente encontramos como el juego de “figura” y “contrafigura”. Piénsese que si tiene que haber diferencia y que si el mostrarse tiene que poder considerarse como un mostrarse finito pero a la postre sólo mostrarse, es decir, sin que nunca podamos encontrarnos con un “más acá” de lo que se muestra (que es justamente la clase de interpretación de fenómeno que elude la fenomenología), si esto es así, decimos, entonces la diferencia sólo podrá consistir en una diferencia entre fenómenos. No en una limitación sino en un límite, que es la clase de cosa que se destaca en este juego entre figura y contrafigura. Pero donde, y esto es fundamental, tiene que haber una suerte de “tensión” entre figura

¹¹ Como hemos señalado en la Introducción, este trabajo no es un estudio en Heidegger, ni siquiera de la interpretación de Kant por Heidegger (aunque no se vaya a dejar de hacer referencias a la misma), si bien se considera deudor de toda ella. La insistencia de este autor en la filosofía de Kant, y muy particularmente su continua obstinación por la *KrV* (Heidegger 1999, 2000, 1987a, 1973, 1994, por citar los textos dedicados expresamente a esta obra o que contienen una parte sustancial dedicada a ella), constituye una indicación suficiente de su fecundo diálogo. En punto nos referimos al análisis de Heidegger en relación a lo que sería el trabajo “fenomenológico” en cuanto tal (tal y como lo presenta en efecto en la «*Einleitung*» de *Sein und Zeit*), por tanto a algo que, de modo previo, tiene que poder reconocerse en general en todo análisis que pretenda hacerse conforme a un tal modo de trabajo (en lo que sería nuestra deuda metodológica fundamental). Que además sea así en Kant, que una tal estructura, “formalmente” considerada (y, como se va a ver a continuación, no siempre “a la letra” del texto heideggeriano), pueda reconocerse en la Crítica o no, deberá sostenerse en todo lo que sigue.

y contrafigura; la figura tiene que “llamar”, vamos a decirlo de este modo, a la contrafigura. O bien, como hemos señalado más arriba, lo propio del *factum* reconocible fenomenológicamente es que tiene siempre que ser “problema”, lo que quiere decir que tiene que albergar en su seno la diferencia misma. Piénsese que de otro modo el fenómeno permanecería “indiferente”.

En este sentido conviene hacer una distinción entre los elementos que componen la figura y el fondo y su juego fenomenológico. Digamos, sirviéndonos de una expresión de Heidegger, que lo primero siempre, lo que nos hace frente fenomenológicamente primero, es lo que se encuentra o se impone «inmediata y regularmente», *zunächst und zumeist*. Esto quiere decir (en cierto modo con Heidegger¹²), que fenomenológicamente hay algo que se impone de alguna manera, diríamos que siempre como algo que está dado y que está dado un modo que podríamos llamar prevalente, y que no es ni agota la totalidad del fenómeno, sino que, precisamente por ser sólo un aspecto, más bien oculta la totalidad (que siempre sólo puede ser de un fenómeno); no porque sea falseador sino porque simplemente constituye una primera instancia, inalienable eso sí, pero no completa ni suficientemente radical. “Prerreflexiva” diríamos, si es que lo que termina mostrando el trabajo crítico es más bien justamente el producto de la reflexión. De hecho, el trabajo fenomenológico consiste justamente en descubrir la figura “como figura” y “como no-fondo”, es decir, también su contrafigura. Donde, como hemos dicho, tendrá que ser en esto inmediato y regular donde tendrá que poder encontrarse la diferencia o el problema que apunte al fenómeno en su totalidad. Como algo del fenómeno y de su figura pero todavía no el “fenómeno” mismo considerado en su trazo o estructura propia, que, como decimos, sólo ganará sentido tras el trabajo de reflexión. Podría decirse incluso (esto tendremos que confirmarlo en lo que sigue) que una tal inmediatez tiene que ver justamente con el tiempo como facticidad fundamental, pero en el sentido en que una tal facticidad suponga igualmente una condición de “imposición” e “irreflexión” previa a cualquier otra cosa. Sea el tiempo de nuestra propia experiencia sea el tiempo de la tradición. Y ello, insistimos, siempre “como algo”, nunca ajeno al fenómeno.

De acuerdo con lo que hemos dicho al comienzo, si por “proceder fenomenológico” cabe entender tanto el modo y manera en que emerge y se constituye el fenómeno mismo como el trabajo de mostración de ese proceder, este juego de la apófansis tendrá que poder encontrarse igualmente en ambos. Como veremos, en cierta manera de uno a otro, esto es, tal y como lo hemos expresando, reverberando uno en el otro.

1.3.1. Facticidad y experiencia.

Consideremos lo primero que hemos visto en el esbozo anterior. El hecho de que nos encontramos siempre inmediatamente como un cierto “habérmolas con”, por tanto como un “habérmolas con” de carácter fáctico. La experiencia como conocimiento constituye justamente la clase de hecho que podemos considerar como aquello con lo que nos “hemos” y en lo que nos “hemos” (es una “haber-nos” si puede decirse así), y en lo que nos hemos siempre “con” algo (siempre nos “las hemos”). Por tanto siempre como un hecho finito, el hecho de nuestra condición abierta. Que es lo que en fondo consiste el conocimiento. Pero este no es el “hecho” propiamente dicho. O al menos no lo es en el modo en que hemos descrito que tiene que serlo para que podamos considerarlo “fenomenológicamente” relevante. La diferencia que alberga el

¹² En general, cf. *Sein und Zeit*, § 9. Para el carácter “positivo” del fenómeno y de lo que se muestra inmediata y regularmente, que Heidegger llama «*Durchschnittlichkeit*», vid. Heidegger, 1986b: 43.

conocimiento, como diferencia estructural y constitutiva, sólo puede ponerse ahí como un juego, como un interno diferir. Es la clase de cosa que, como hemos señalado antes, queda expresada por los conceptos de reflexión, es decir, por el modo y manera en que tiene lugar siempre nuestro “estar” y nuestro “conducirnos” en que consiste tal “habérselas con” (también, porque tal fue el horizonte de aquel uso, cuando se trate de la articulación del sistema de los —cuando la multiplicidad o la diferencia fáctica es en punto a— conocimientos). En el caso de la experiencia tenemos que lo que emerge en las primeras páginas de la Introducción es la diferencia y el interno diferir entre la “materia” del conocimiento, el tiempo y el acaecer mismo del conocimiento, y la “forma”, su condición de validez o su condición de “a priori” (de que para que haya conocimiento en general tiene que haber siempre eso que aquí se llama «conocimiento *a priori*»). Donde lo que se trata de mostrar es el conocimiento *a priori*, el conocimiento que emerge, di-firiendo, respecto de aquello que primero nos encontramos, que sería el fondo, pero en ello mismo, internamente. En este sentido el fenómeno es el conocimiento empírico, si bien aquello con lo que nos encontramos inmediata y regularmente, ese “algo” del fenómeno, son simplemente los «conocimientos», en plural, es decir, el continuo acervo de conocimientos porque y en la medida en que estamos en el tiempo (lo primero inmediata y regularmente son los «nuevos conocimientos» —o el hecho de los nuevos conocimientos); o si se quiere, lo primero es en cierto modo el tiempo mismo, la pluralidad del acervo, que en esa medida parece “ocultar” la condición de conocimiento —que sería la condición de unidad— de sus elementos. Volviendo al fenómeno, tiene que ser pensado como una diferencia y diferir internos; de otro modo la diferencia sería simplemente una diferencia abstracta, cuando, como hemos dicho, es así que el uno de la diferencia, en este caso el fondo, tiene que llamar a lo otro, que es la figura. «Pero aún cuando todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia no por ello surge todo él de la experiencia»¹³. Lo que quiere decir, el acaecer temporal del conocimiento (pero no el tiempo mismo, como si pudiera considerarse separadamente —por ejemplo, si se entendiera “abstractamente” que, en el binomio materia/ forma, el tiempo es el primero de los términos), el fenómeno, es aquello en lo que nos encontramos, esto es, de modo inmediato y sin que quepa «ninguna duda»; pero que sólo hay esto en la medida en que, además (o habría que decir mejor “más acá”, porque no se trata de ninguna adición), hay algo así como conocimiento *a priori* o como «primeros principios», que es como también lo llama Kant¹⁴. El acaecer del conocimiento de la experiencia emerge así como el fondo (o la contrafigura) de la figura de la validez. Y lo hace como la constatación de una diferencia interna, que es la clave. Esto quiere decir que el modo en que se procede fenomenológicamente es poniendo a la vista el diferir entre figura y contrafigura. Es lo que se lleva a cabo en la Introducción (concretamente en los §§ I-II) y ello conforme a los pasos o momentos modales de la reflexión, problemático, asertórico y apodíctico (de los que aquí, sin embargo, no podemos ocuparnos; luego volveremos sobre ellos). Lo que nos interesa es que el fenómeno que nos encontramos primero es el de un «conocimiento». Por tanto, el de un interno diferir entre su acaecer como experiencia, su arraigo en la experiencia misma en la que sólo puede tener lugar, y la condición misma de conocimiento, su validez. Esto significa que lo primero *no* son algo así como los «objetos», eso que constituye la «estofa bruta»¹⁵, que conformaría después el conocimiento; lo primero, la materia (tal y como indica ya

¹³ B 1.

¹⁴ B 5.

¹⁵ A 1.

la expresión «*Stoff*»), y lo segundo, la forma. *Porque lo primero* que nos encontramos es ya una figura y algo que se presenta “como algo”. La figura de «un conocimiento que se llama experiencia». Es decir, «nuestro conocimiento» en la medida en que es y se presenta siempre ya como conocimiento. Así como su condición diferencial. Pues lo que se pone a la vista en el comienzo de la Introducción no es otra cosa que el tener lugar en la experiencia y *en cierto modo* como experiencia (ahora vendremos sobre esto) del conocimiento; de ahí que el vocabulario sea tan, vamos a decirlo así, “psicologista”. Cosas como «representaciones» y «capacidades», «impresiones» y «sentidos» o «entendimiento», etc., que constituyen los “elementos”, vamos a decirlo así, que *van de suyo* con la idea de conocimiento, es decir, con el conocimiento como esa figura con que nos encontramos, y que por esa su condición de “experiencia” vienen a separarse y a abrir una diferencia respecto a lo que es el conocimiento, es decir, hasta que llegamos al conocimiento que se llama “experiencia”. Por eso lo encontramos formulado de tal manera, «pues, ¿qué cosa si no *debería [sollte]* despertar la facultad de conocer para ponerse en ejercicio si esto no *tuviera lugar [geschähe]* por los objetos que tocan nuestros sentidos» (los subrayados son míos), lo que quiere decir que (tal es el sentido de ese “llamarse”) ya hay una distancia y un distanciamiento entre ese acaecer y el conocimiento mismo¹⁶.

De este modo emerge fenomenológicamente, con la ambigüedad que hemos señalado en el “proceder fenomenológico”, la diferencia con que comienza la Crítica. Esto es, ahora, el fenómeno del que se ocupa la Crítica como tal “crítica”. Por una parte, el fenómeno mismo del conocimiento y de su constitutiva finitud, su vinculación con el tiempo, que es lo que nos encontramos en ese conocimiento que es la experiencia; la figura misma del acaecer empírico del conocimiento (pero siempre, insistimos, “como conocimiento” y no como otra cosa). Por otra, como su contrafigura, la validez del conocimiento, más acá del tiempo (pero emergiendo sólo en el tiempo; como veremos, en ese “irnos el juego” a que nos hemos referido anteriormente). En punto al proceder, por su parte, la figura con que nos encontramos primero es la del conocimiento de los procesos fácticos que comienzan y así constituyen materialmente el conocimiento («Todo ... conocimiento...»). Pero no como lo que sería una mera psicología, que constituiría el modo en que podría entenderse esto inmediata y regularmente, sino como lo que podríamos llamar una “psicología del conocimiento” (es lo que queremos decir también con la expresión “psicologismo”). Como lo que Kant entiende por una «deducción *empírica*»¹⁷, la explicación del «*factum [Faktum]* por el que surge la posesión» del concepto, esto es, del conocimiento (recuérdese lo que dijimos más arriba); la mostración del «modo como es adquirido por medio de la experiencia y de la reflexión sobre ella», esto es, por medio de los «*actus lógicos*»¹⁸ de «comparar [las representaciones], conectarlas o separarlas»¹⁹ (los actos de comparación, reflexión y abstracción). Porque y en la medida en que, efectivamente, el conocimiento es también siempre algo que tiene lugar en y como experiencia. Que es la clase de conocimiento que sólo

¹⁶ Martínez Marzoa ha insistido reiteradamente en este texto como el que establece desde el principio el hecho de que hay dos «órdenes» (1989: 13-14). Ahora bien, a nuestro juicio el establecimiento de la diferencia entre la validez o legitimidad y lo válido, cuya potencia hermenéutica está en el sostenimiento de la diferencia en cuanto tal, siendo el comienzo de la referida «Introducción», no puede desmarcarse de la necesidad de pensar la posibilidad de las «ciencias teóricas». Esto lo vamos a ver en lo que sigue.

¹⁷ A 85/B 117. Sub.orig.

¹⁸ *Logik-Jäsche*, § 6; IX, 94.

¹⁹ B 1.

puede “deducirse” empíricamente (pues aquí el término deducción es empleado con cierta impropiedad, como reconoce Kant²⁰; más bien debería hablarse de una suerte de «derivación fisiológica»²¹ o «empírica»²², que no es sino «la explicación de la *posesión* de un conocimiento»²³). Esto, como veremos, es de gran importancia en punto a comprender la facticidad del conocer. La contrafigura de este proceder es, expresamente, la de una «deducción *trascendental*», que es la investigación propia de aquello que está en juego en el conocimiento *a priori*, una *quaestio iuris*, la “explicación” de un derecho si puede decirse así. O dicho de otra manera, la deducción es el proceder para comprender lo que en derecho natural se llama «adquisición originaria»²⁴, la adquisición de aquello «que antes no existe en absoluto» (en otro momento de este trabajo volveremos sobre este texto); lo que no es sino la producción de ciertas representaciones *a priori* a partir de la facultad misma (y no de la experiencia). Por tanto no como un trabajo de seguimiento (que es lo que significa la “derivación”) sino como un poner a la vista el fundamento. El desembozamiento de la “cosa misma” pertenece así al trabajo de la reflexión entendida como paso atrás, es decir, más acá de la experiencia y como investigación de su posibilidad; por consiguiente como «reflexión trascendental». Que sería el particular modo de realzar y mostrar la diferencia en que se constituye el conocimiento mismo en general en tanto que finito²⁵. (Aunque para completar la “contrafigura” del conocimiento trascendental haga falta todavía completar la figura del problema del conocimiento, que tendrá todo que ver con la trascendencia y con la metafísica. Pero sobre la reflexión trascendental y su particularidad fáctica hablaremos más adelante). Piénsese en que la reflexión así entendida es el único modo de enfrentar una diferencia tal y como la que nos encontramos aquí, como diferencia interna, que-remos decir. El único modo, decimos, de que lo que está ahí y en lo que nos encontramos pueda emerger él mismo y quede realzado. Digamos por el momento que, como se trata de un interno diferir, la demostración trascendental, es decir, la demostración de los principios trascendentales no puede sino ser “circular”. Sólo que, como hemos visto en el caso del conocimiento *a priori* en las primeras líneas de la Introducción, siempre volviendo sobre el lugar del punto de partida, lugar que tras el circular de la reflexión no será el mismo, puesto que se habrá ganado expresamente como figura. Más adelante seguiremos hablando de la reflexión.

²⁰ A 87/B 119.

²¹ *Ibid.*

²² B 127-8.

²³ A 87/B 119. Sub. orig.

²⁴ *Über eine Entdeckung*, VIII 221.

²⁵ Navarro Cordón (1970b) ha señalado cómo en el significado del término “trascendental” tiene que pensarse el alcance metódico fundamental que tiene el trabajo de la crítica en cuanto tal (21). Porque no sólo se refiere a lo que podamos considerar como el “fundamento” (lo que metafísicamente será la «*possibilitas*») sino que también se refiere, y de modo indisolublemente unido a su sentido, al “habérselas” de la Razón consigo misma (en tanto que finita). La metafísica, como la genuina tarea cuya fundamentación es la Crítica, constituye un «saber reflexivo» (*El fenomenismo kantiano*: 13). Lo cual, cuando se diga de la reflexión trascendental, esto es, cuando se trate del fundamento y la finitud en punto al conocimiento teórico, significará el enfrentarse mismo de la Razón con sus límites. Así, «“reflexión” no alude tanto a la vuelta del sujeto sobre su subjetividad cuanto a la vuelta del lógos mismo sobre aquellas condiciones no meramente lógicas del significado y del sentido» (2002: 65). Luego veremos la vinculación entre la reflexión y la necesidad de distinguir el conocimiento matemático y el filosófico.



Insistamos en que la “figura” del conocimiento que es la experiencia es la figura de un “conocimiento” en sentido propio. Siendo así, por tanto, que lo mismo, es decir, que a la misma figura pertenecen por igual esos otros conocimientos que son la matemática y la ciencia natural. Porque aunque no pertenezcan al «entendimiento común», como dice Kant²⁶, son igualmente conocimientos; es decir, *porque* lo que se revela al final de este texto (nos referimos al § II de la Introducción) es que si la experiencia constituye un conocimiento, por tanto un conocimiento del que tenemos certeza y del que no cabe dudar (que es lo que se comienza estableciendo en las primeras líneas del § I), es porque hay «principios puros *a priori*», siendo así que hay además «juicios puros *a priori*» tanto en el uso más común del entendimiento, como en el principio de que “toda modificación tiene que tener una causa”²⁷, cuanto en los enunciados de «las ciencias», pero que, al igual que «la experiencia» (o incluso que la experiencia), son sólo «ejemplos» de tales principios, que son los que constituyen propiamente el conocimiento *a priori* que se está buscando realzar (y por eso el enunciado anterior es puesto ahí como eso, como un solo «enunciado» o «proposición», y no como ejemplo de ninguna ciencia. Es decir, porque no hay más “principio” o un principio que podamos considerar “superior” (“más arriba” que es “más primero”, si se nos permite la expresión) en las ciencias respecto de la experiencia. De otro modo podría parecer que lo que se descubre en la reflexión son los conocimientos de las ciencias teóricas, que es justamente de lo que no se trata; porque de lo que se trata es del conocimiento trascendental. Y de este modo deberían entenderse los *Prolegomena* y su particular articulación textual.

Hemos dicho que lo que se nos presenta como inmediato y regular no es simplemente algo que nos oculta el fenómeno sino que, además, es fenomenológicamente relevante, pues nos pone en la pista de la diferencia que nos va a permitir ganar el fenómeno en su totalidad. Tanto, insistimos, por lo que hace a la cosa misma como por lo que hace al proceder con la cosa (en la ambigüedad antes referida). Así, hemos dicho al comienzo (en lo que convenimos como «[I]») que el conocimiento teórico constituye de alguna manera lo primero, precisamente en tanto que fáctico tener lugar el conocimiento, porque (o en tanto que) fácticamente vinculado al tiempo. Es decir, porque y en la medida en que el tiempo nos constituye en un cierto “estar”, por tanto como aquello que de modo inalienable constituye ese “haber” de todo “habémoslas”. Lo que queremos mostrar es que, por esto mismo, eso que constituye la experiencia es algo más que “un” conocimiento, entiéndase, un conocimiento de dos. Que para que podamos considerar la experiencia como el único «suelo», *Boden*, o «territorio», *territorium*, del conocimiento, de la «entera Facultad de conocer», como se la llama en la *Einleitung* de la *KU*²⁸, pero también y sobre todo para poder considerarla en un sentido fenomenológicamente relevante para la dilucidación de todo conocimiento, tenemos que considerar que el conducirnos fundamental que es el conocimiento tiene que considerarse en esa su facticidad en cierto modo a una con la experiencia. Pues bien, lo que decimos es que la experiencia, entendida como el inalienable modo de estar de la Razón en el tiempo, constituye ciertamente la figura, en cierto modo eso que fenomenológicamente, en punto a nuestro habémoslas con el fenómeno, podemos considerar como lo primero. Mientras que el conocimiento *a priori*, la posibilidad de la experiencia, es la contrafigura, por tanto lo que sólo se podrá descubrir realzando aquélla sobre su fondo constitu-

²⁶ B 3.

²⁷ Cf. B 4-5.

²⁸ Cf. *KU*, *Einl.*, § II.

tivo. Tenemos así que lo primero son los conocimientos en cuanto tales, “este” o “aquel” conocimiento; no lo que podemos considerar como el conocimiento que «se llama experiencia», que constituiría ya la figura del fenómeno, sino más bien «nuestras experiencias»²⁹. Donde esta facticidad inmediata y regular supone y es lo que está a la base de la presentación del conocimiento como un «hecho»³⁰, *Tatsache*. Tanto por lo que hace a la figura del conocimiento que «se llama experiencia» como por lo que hace a su contrafigura, el conocimiento *a priori*. Porque, como hemos dicho, la figura que se presenta al comienzo (en esta primera “parte” de la Introducción, los §§ I-II) no es el que conozcamos empíricamente o el que tengamos siempre un tal conocimiento, sino el hecho de que tengamos conocimiento, en general, por tanto también siempre algo así como posibilidad o validez del (que es) conocimiento. Mientras que lo que emerge respecto a esto no es sino ese especial conocimiento que es el conocimiento trascendental (cuya “idea” es lo que se ocupa de trazar la Introducción toda hasta el § VII), es decir, el reparar en la condición de diferencia y problema del conocimiento.

Pero sigamos con los otros dos aspectos del fáctico “habérmolas con” que hemos reseñado en un comienzo.

1.3.2. Facticidad y juicio.

A nuestro parecer esa condición de diferencia que constituye en general el *factum* se encuentra en la estructura misma del juicio. En el hecho de que todo tener lugar el conocimiento siempre está vinculado con el juzgar y con la relación en que consiste por de pronto el juicio. Por eso, siguiendo con la Introducción, tenemos que lo que se muestra en «De la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos» no es otra cosa que el hecho de que el conocimiento es en sí mismo juzgar. Es decir, que la síntesis va a una con la forma judicativa, como una suerte de condición formal-estructural inalienable; lo que no significa, empero, que una pueda reducirse a la otra. O dicho de otra manera —y para que no pueda hablarse de una mera reducción—, que si tiene que haber una estructura para la validez del conocimiento ésta, por su vinculación con la forma del juzgar, no podrá ser otra que la de los juicios sintéticos *a priori*. Siendo en estos juicios, o mejor, en esta condición estructural del juzgar que es la síntesis, donde se encuentra el problema y la diferencia que internamente constituye al fenómeno del juzgar. La que hay entre el análisis y la síntesis. O, mejor, la que constituye el hecho mismo de la trascendencia como *factum* de la Razón (como el nombre pregnante para el *factum* del conocimiento que intenta ponerse a la vista en estas páginas). En este caso la figura no es la de ninguna de las dos «clases» o «modos» de juicios, sino más bien la de la distinción misma, es decir, la del “desde dónde” se hace tal distinción, que es el concepto de juicio como relación entre sujeto y predicado³¹. Lo primero que nos encontramos, inmediata y regularmente, es la distinción misma, lo que quiere decir tal y como ha venido a trazarla la lógica; si bien no la lógica de la Academia, al menos sí una lógica que no sea todavía “trascendental”. Pues es la lógica y atenimiento a la noción de sujeto como conjunto de notas la que ha interpretado el juicio como el mero despliegue de las mismas en el predicado. Sólo desde esta consideración

²⁹ A 2.

³⁰ B 5.

³¹ A 6/B 10.

tienen sentido las caracterizaciones de “explicativos” para los juicios analíticos y de “extensivos” a los sintéticos. Pero lo que no se considera aquí es cómo es así que se constituye un tal conjunto de notas, cómo vienen a decirse tales notas de un mismo sujeto. Para esto hace falta un “todo” que esté a la base o que sea el sustrato de la relación. Lo que quiere decir, de la forma misma del juzgar. La dificultad que emerge de la distinción es que la experiencia parece ser el requerimiento para toda predicación ulterior, pues constituye el “todo”³² que va a permitir la primera predicación, el primer “decirse algo de algo”, que sólo después va a constituir al concepto, *cuando* el análisis sustenta la predicación y la relación judicativa misma en la conciencia, al margen en principio, es decir, también inmediata y regularmente, de un tal “habérmolas con”. Es decir, la dificultad que emerge aquí, internamente a la distinción, es cómo pueda la conciencia vincularse con la experiencia. La figura que nos encontramos, lo que ganamos por mor de la reflexión fenomenológica al habérselas con la distinción que se ha venido a imponer inmediata y regularmente, es, por tanto, la figura de la relación. La figura del juzgar. Pero aquí no se acaba todo. De la misma manera que lo que nos encontramos al comienzo como figura es el conocimiento mismo, por tanto también la validez, aquello a lo que apunta el juzgar como relación estructural y constitutiva es justamente a la necesidad de que haya algo así como “síntesis *a priori*”, que es en la que termina de trazarse el fenómeno. El fenómeno revela en su profundidad la condición diferencial y finita de lo que siempre está en juego, que es el conocimiento racional.

Pero, ¿qué es entonces lo que emerge del fenómeno y constituye la “contrafigura” que según venimos diciendo constituye toda apófansis finita?. Lo que nos encontramos ya en la síntesis *a priori* es una dificultad; en verdad no es una dificultad “especial” sino que se trata del problema mismo de la crítica, «la dificultad [*Bedenklichkeit*] que se encuentra en la síntesis»³³. Como hemos dicho ya, tenemos que la figura inmediata y regular “oculta” en cierto modo el que constituye el verdadero problema del conocimiento *a priori*, que es el de la síntesis pura. Porque oculta, y esta es la clave de la dificultad, el problema que alberga en general la síntesis. Si es así que la interpretación inmediata y regular del juicio, esa que a Kant nunca le llegó a satisfacer³⁴, oculta la síntesis no es porque no pueda entender que hay algo así como “enlace” en el juicio; incluso que ese enlace puede producirse “por experiencia”. Los juicios extensivos, la descripción de los juicios de experiencia como tales, la idea misma de ampliación, si se quiere, es meramente “externa” porque no comprende la necesidad de que la relación judicativa esté en la síntesis. Hace falta comprender que la síntesis misma lleva consigo el problema de “lo *a priori*”, si puede decirse así, en la idea misma de ese “todo” como el “desde dónde” que instituye la relación. Comprendida la prevalencia de la síntesis es entonces cuando emerge el problema de la síntesis *a priori* como tal. Pues bien, la contrafigura que nos encontramos aquí no es otra que la de la posibilidad de la síntesis *a priori*, esto es, lo que Kant llama «síntesis trascendental». Lo que quiere decir, el problema de la constitución finita de la síntesis *a priori*, que no es otro que el problema de la finitud de su apófansis y que ya en estas páginas (en el § IV de la Introducción) se presenta como el de la especial “retirada”, vamos a decirlo así, del fundamen-

³² Cf. A 8.

³³ A 14/B 28.

³⁴ B 140-1.

to; el problema de «lo desconocido»³⁵.

El modo y manera en que esta diferencia puede reconocerse en el proceder fenomenológico propiamente dicho (el modo y manera en que tenga que emerger “como tal”) es, inmediata y regularmente hablando, el análisis. De la misma manera que ha sido la lógica la que ha venido a comprender inmediata y regularmente el juicio como una relación de identidad, el modo en que sólo se puede proceder con el conocimiento en tanto que constituido judicativamente (relacionalmente) por identidad es el de su descomposición. Lo cual debe entenderse, según venimos diciendo sobre el sentido de “inmediato y regular”, como algo que pertenece de suyo, aunque sólo como parte, al proceder fenomenológico, de la misma manera que pertenece también al fenómeno. Por eso la propia filosofía trascendental, que no la crítica, comprende también «el análisis [*Analysis*] exhaustivo de estos conceptos [fundamentales], así como la reseña completa de los que se deriven de ellos»; es decir, porque si debe ser «un análisis exhaustivo de todo el conocimiento humano *a priori*»³⁶, también debe comprenderlo como proceder expreso. En el mismo sentido podemos encontrarnos en la tradición que «Una gran parte —y quizás la mayor— de la ocupación de nuestra razón consiste en los *análisis* de los conceptos que ya tenemos de objetos»³⁷. Pero hace falta además un modo para dar con los principios, con esos conceptos fundamentales o «*Stammbegriffe*», que es donde el análisis, en esa su comprensión inmediata y regular, se revela impotente. Y que es a lo que Kant se refiere con las dificultades que tiene la síntesis. Hace falta un proceder que haga emerger el conocimiento *a priori en cuanto tal*. Un proceder que no se encuentre por tanto atenido a los conocimientos de los que disponemos sino que sea capaz de enfrentar justamente también los conocimientos primeros, los principios (lo que no obsta para que también el proceder consiste en la descomposición de los elementos de tales principios). Pero, ¿cuál?. Kant se sirve del término «analítica» para reinterpretar (si se quiere, para darle un “vuelco” a) el sentido que ha tenido el análisis en la tradición; a saber, como el modo de enfrentarnos originariamente al conocimiento, lo que quiere decir, al conocimiento como posibilidad o validez. Esto es lo significado en el término «analítica» tal y como se presenta al comienzo de la Lógica trascendental; por tanto como el nombre señalado para esta tarea en tanto que el modo de emerger el conocimiento *a priori* en tanto que lógico. «Entiendo por analítica de los conceptos no el análisis de los mismos o el proceder habitual en las investigaciones filosóficas de descomponer en cuanto a su contenido los conceptos que se ofrecen y de traerlos a la claridad, sino la todavía poco ensayada *descomposición de la facultad misma del entendimiento*»³⁸. Sin embargo aquí todavía no se trata del habérselas de la Razón consigo misma “in toto”. Esto lo veremos en el siguiente apartado. Aquí tenemos más bien que determinar que y cómo pueden emerger los conocimientos en su condición de principios y cómo podemos despejar, una vez hecho esto, el sentido de esa su condición de tales (lo primero como la figura y lo segundo como la contrafigura). En cierto modo, también, analíticamente, como el “descomponer” el conocimiento y destacar esos sus elementos.

Aunque aquí no podemos detenernos en la justificación de la terminología, tenemos que el “análisis” que pone ahí a la vista y determina los conocimientos *a priori* en cuanto tales

³⁵ B 13.

³⁶ A 13/B 27.

³⁷ A 5/B 9.

³⁸ A 65-6/B 90. El subrayado es de Kant.

consiste en un movimiento de “realce”, una “distinción”. Ha de ser una distinción que haga emerger el conocimiento *a priori* en cuanto tal; una distinción como la que nos hemos encontrado ya en las primeras líneas de la Introducción. En todo caso, un rendimiento de la reflexión (luego volveremos sobre este extremo). Ahora bien, de lo que se trata no es sólo de la emergencia del conocimiento *a priori* en general (ni aún de su interna problematicidad, que fue el asunto de aquel texto). Piénsese que como de lo que se trata es de su condición de “principios”, además del realce del conocimiento *a priori* se trata también de mostrarlos como “primeros” principios (porque se trata justamente de “principios” en sentido estricto). Como un trabajo de “localización” por tanto. El trabajo a que nos referimos consistirá en la determinación de cuáles son los principios del conocimiento *a priori*, qué “conceptos” podemos considerar como vinculados con la validez. Por lo mismo, es decir, como parte del mismo trabajo de localizar o ubicar algo que es “principio”, tendrán que mostrarse igualmente su articulación o estructura en punto a la relación; qué lugar o qué sentido tienen en el seno mismo de la relación. Esto, como veremos más adelante, tiene todo que ver con los conceptos de reflexión. Pero lo que aquí nos importa es señalar que la figura de la emergencia del conocimiento *a priori* como relación, y aún como relación judicativa o vinculable con la relación judicativa (ahora se entenderá por qué decimos esto), no es sino una suerte de “ubicación”, el trazado de la estructura en la que y como la que se constituyen en principios. Sin querer justificar especialmente esta terminología (queriendo, eso sí, que al menos venga confirmada por el sentido que intentamos encontrar en los trabajos y modos fenomenológicos que estamos abordando aquí), tendríamos que es el trabajo de una suerte de “exposición”, en el sentido en que antes hemos dicho “localización”, de modo que lo que se ponga ahí no sea nada, ningún contenido, cuanto simplemente un cierto “lugar”; lo que quiere decir una cierta estructura, la forma de una relación. En fin, lo que Kant denomina, con frecuencia de modo pregnante (albergando en el término el sentido de lo pensado), «*Erörterung*». Éste bien podría ser el nombre más adecuado para este trabajo (más adelante vendremos sobre el sentido de este término y sobre las dificultades de “restringir” este sentido). La cuestión es si o hasta qué punto este trabajo se puede considerar como adecuado para los conceptos lógicos y los principios lógicos, cuando es más bien presentado por Kant en la Estética trascendental. Pero si consideramos (al margen de alguna otra referencia) que la «definición» es justamente de lo que no se trata, pues no consiste nada más que en la exposición de las notas de un concepto, la idea, el sentido mismo de la “localización” es el de una ex-posición, la reflexión que pone ahí el lugar o el espacio mismo de algo; o mejor, la que pone ahí el algo que no es nada más que un cierto lugar o una cierta relación. Así, en el caso de los conceptos de espacio y tiempo siempre se podrá determinar cuál es su lugar en punto a la determinación misma de la sensibilidad. Como luego veremos, no se puede decir por qué éstas y no otras intuiciones; sin embargo, lo que sí se podrá determinar, y este es el trabajo a que nos referimos, es qué papel juega cada una en punto al conocimiento mismo, justamente en tanto que lógico, es decir, en tanto que expresa un vínculo determinado, qué papel juega, decimos, en tal vínculo o relación. Por lo mismo, el “lugar” de las intuiciones también estará en su condición de diferencia respecto a los conceptos del entendimiento con los que sólo puede entenderse en la síntesis, es decir, en la medida en que constituye el único respecto en relación a los cuales podrá tener lugar la síntesis y el conocimiento mismo. Como una “localización” que antes que nada es una “diferenciación”. En fin, lo que se hace en la llamada «Exposición metafísica» de los conceptos de espacio y tiempo. Que es lo mismo que nos encontramos en el comienzo de las exposiciones respectivas de los conceptos del entendimiento (así como de las ideas de la razón). Ésta sería la figura.

La contrafigura, por su parte, consiste en la determinación de cómo son principios los

principios. Es decir, de en qué modo y manera lo así localizado, la estructura así descrita, constituye una forma de validez. En este caso, del conocimiento que es la experiencia. Si el trabajo anterior podemos llamarlo, en general (en punto a su idea y sentido), localización, a este trabajo de mostración de la validez del principio deberemos llamarle, por lo mismo, es decir, en el mismo sentido, *deducción*. Como el trabajo en general de mostración de cómo una tal estructura constituye la validez de nuestro conocimiento de los objetos de la experiencia. Donde la estructura misma, que es lo mismo que decir, la condición *de principio* del conocimiento *a priori*, es inalienable e irreductible. Porque esto es así, por tanto porque no podrá en modo alguno seguirse su rastro en la experiencia, la deducción no es «derivación», *Ableitung*, que supondría lo contrario. Esta es la razón de que la demostración propiamente *de iure*, la deducción, no pueda sino ser en cierto modo “circular”³⁹. Por tanto, también todo procedimiento de “mostración”, en general, que se quiera fenomenológicamente relevante. Vaya esto por la «Deducción trascendental» de los conceptos puros del entendimiento, en cualquiera de sus dos redacciones, por la «deducción» —en la medida en que se pueda decir algo así— de las intuiciones puras⁴⁰, así como por las demostraciones de los distintos Principios del entendimiento puro (particularmente las añadidas en *B*). Kant formula esta condición circular de la siguiente manera: «Se llama, sin embargo, *principio* y no *teorema*, aunque tenga que ser probado, porque tiene la peculiaridad de que él mismo hace posible, antes que nada, su fundamento de prueba y que siempre tiene que tener que ser presupuesto en éste»⁴¹. Es decir, podemos considerarlo como una proposición-de-fundamento y no simplemente como una proposición-de-prueba, pues los teoremas son eso, «proposiciones teóricas, susceptibles y necesitadas de una prueba»⁴², porque esa su demostración no “suprime”, vamos a decirlo así, su condición de “fundamento”; aunque en cierto modo, y esta es la dificultad, haya necesidad de una tal prueba. Lo particular es la *paradójica* condición de estos principios, el hecho de que siendo en efecto principios, *Grund-sätze*, necesiten todavía de una demostración, que en principio supone que el enunciado mismo tiene otro fundamento, que es desde dónde tiene lugar una tal demostración, porque ha de ser una de-mostración. O, como comienza diciendo Kant, lo paradójico es que todavía —teniendo en cuenta esto, queremos decir— puedan llamarse principios y no simplemente teoremas.

La razón es que se trata de una validez muy particular; por tanto también de unos principios muy particulares. Porque (repárese donde se encuentra este texto) la validez que son los principios trascendentales es la de un conocimiento llamado experiencia, por tanto siempre vinculado al tiempo y a la presencia fáctica de los objetos que es la experiencia, es decir, en el modo y manera en que fácticamente hay objetos de la experiencia y en que nos “hemos con” tales objetos (en el modo y manera que los objetos son ob-jetos.), que no es otro que el del tiempo; a diferencia de lo que sucede en el caso del conocimiento matemático, donde el princi-

³⁹ Porque, como veremos en otro momento de este trabajo, la distinción en cuanto tal, ese rendimiento de la reflexión, tiene mucho que ver con el “sentimiento”, es decir, más acá de este movimiento circular (diríamos que, en cierto modo al menos, “inmediatamente”).

⁴⁰ Cf. A 87-9/B 119-121. Cf. también *Prolog.* IV, 285.

⁴¹ A 737/B 765: «*Er heißt aber Grundsatz und nicht Lehrsatz, ob er gleich bewiesen werden muß, darum, weil er die besondere Eigenschaft hat, daß er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht, und bei dieser immer vorausgesetzt werden muß.*»

⁴² *Logik-Jäsche*, § 39; IX, 112.

pio mismo es la producción del objeto mismo y de su presencia, por tanto al margen del tiempo, que más que fáctica sería facticia (no pudiendo decirse en modo alguno que sea éste un “habérmolas con”; aunque, como veremos en su momento, en esta posibilidad, que tendrá que ver con la idealidad pura, se alberga la algo de la posibilidad misma de la experiencia). Esto es, porque los principios del entendimiento puro no son axiomas sino principios cuya condición de validez no puede estar al margen de la facticidad, sino que consiste más bien en su vinculación con la experiencia, por tanto también en una cierta exposición fáctica de sí mismos. Es lo que encontramos, por de pronto, en la diferencia e interno diferir del fenómeno del conocimiento; o, si se quiere, en el hecho mismo de que el conocimiento no sea otra cosa que un fenómeno (fáctico). Por eso hace falta algo así como una justificación de tales principios, como el trabajo de poner a la vista la vinculación de una tal diferencia (porque lo primero de alguna manera es la diferencia, pero no lo es tanto el hecho de que la diferencia sea irreductible, que no sea una diferencia abstracta). Pues el conocimiento, lo mismo que tales principios, tampoco puede estar al margen de la diferencia, que es lo que nos encontramos en y como “círculo” de la demostración. La ambigüedad a que nos venimos refiriendo entre el fenómeno y el proceder con el fenómeno está en el fondo de esta circularidad⁴³. O dicho de otra manera, los principios que constituyen el fundamento de los objetos (de conocimiento) son principios de un conocimiento finito, de un “habérmolas con” fáctico, con lo que la demostración no puede ir más allá de los límites fácticos de la validez, sino “estar” dentro de ellos (dentro de los límites de la apófansis). Pasando del fundamento de la prueba, que es la experiencia posibilitada por el principio, a la mostración del fundamento, que es la posibilitación de la experiencia; o bien, yendo del fundamento al fundamento, que es lo que consiste la formulación paradójica de la demostración trascendental, el que no puede nunca salir de la posición de fundamento, ya que sólo se puede mostrar lo que está a la base desde su su-posición. Pero nunca como una suposición gratuita, sino como la suposición del fundamento *como fundamento*⁴⁴. Como dice en otro lugar Kant, como la posición de una exigencia; como una suerte de «postulado»⁴⁵. La demostración es una mostración en la que el fundamento de la experiencia, que también sólo es fenómeno (recuérdese lo que hemos dicho más arriba sobre la apófansis), no puede escapar a la fáctica condición del mismo, lo que quiere decir, a la di-ferencia que le constituye. Esto es, si la experiencia constituye ya un conocimiento en el que nos encontramos pero que, como conocimiento, por tanto siempre en tanto que mostrándose “como conocimiento”, como fenómeno finito que es, no puede dejar de di-ferir respecto de aquello en lo que nos encontramos inmediata y regularmente, que es el tiempo, la mostración del fundamento no podrá quedarse nunca más acá de la diferencia y el fundamento no podrá nunca quedar separado de aquello de lo que es fundamento; lo cual, desde el punto de vista del proceder con el fenómeno, significa que mostración del fenómeno tam-po-

⁴³ Heidegger, 1987b:173. En efecto, «*Alle Gedankengänge bewegen sich im Kreis*».

⁴⁴ El método trascendental es, como señala Heidegger, un proceder «inmanente» (1986a: 134), donde esa inmanencia es la que, como inmanencia finita (no como mera “limitación” sino como presencia y concernimiento por el límite y por la restricción), se muestra en la circularidad del “habérmolas con” el fundamento a que nos referimos. «*Die transzendente Methode bewegt sich innerhalb des Umkreises der Gründe, die den Gegenstand der Erfahrung in seiner Möglichkeit begründen*» (*idem*).

⁴⁵ Así es como Kant se refiere al principio de la permanencia de la sustancia. El que como no puede derivarse directamente de la experiencia, so pena de no ser principio, únicamente puede ser presupuesto, pero no arbitrariamente, sino como aquello sólo por lo cual es posible el conocimiento mismo (la «unificación de las percepciones en una experiencia»), esto es, como «postulado» (*Postulat*). Cf. *Prol.* IV, 335, nota.

co puede consistir en separar el fundamento, sino más bien el circular de uno a otro. Que la demostración no puede sino ser una suerte de reverberación del fundamento: «La marcha de la prueba es al mismo tiempo la interpretación de la proposición del fundamento»⁴⁶. Esto es lo que supone (tal y como recuerda también Heidegger⁴⁷), ya en su formulación, el principio mismo de los juicios sintéticos *a priori*, que la posibilidad de la experiencia es la posibilidad de los objetos de la experiencia.

Pero para que esta circularidad pueda considerarse fenomenológicamente “ajustada” a las condiciones de la finitud y facticidad del fenómeno hace falta todavía otra cosa. Tómese como ejemplo las demostraciones añadidas en la segunda edición a cada uno de los Principios del entendimiento puro (a las que ya nos hemos referido), particularmente las que se añaden a las Analogías de la experiencia (sólo los Postulados carecen la adición de una prueba, o habría que decir mejor, de una prueba positiva, porque contienen igualmente una demostración negativa o «refutación»). El principio hace posible la experiencia, el conocimiento empírico de los fenómenos⁴⁸, por ejemplo, el de causalidad el orden de los fenómenos que intervienen en el cambio (la determinación de uno “como causa”, antecedente, y el otro “como efecto”, consecuente). La prueba consiste en mostrar que lo que nos encontramos siempre inmediata y regularmente, que es la percepción de que unos fenómenos siguen a otros distintos en el tiempo, la percepción de un cambio, que es siempre ya la de una relación (que la relación temporal es lo que inmediatamente encontramos), que esto nos indica que hay otra cosa, la condición misma de conocimiento, que, como diferendo, no está en la misma percepción sino en otra cosa, esto es, en el pensar. Esta “circularidad” está ya claramente en el texto de la primera edición (estamos pensando en A 201-2/B 246-7). Ahora bien, para que podamos decir que la circularidad es también fenomenológica y que la finitud del fenómeno revierte sobre la del proceder debe tenerse en cuenta además otra cosa. Algo que se encuentra en las pruebas añadidas en la segunda edición, aunque no de modo expreso. Nos referimos a la insistencia, reiterada en estas pruebas (también aparece en algún momento en el texto de A), en la percepción, *Wahrnehmung*, que a nuestro juicio va a jugar, si puede decirse así, como criterio fenomenológico. Piénsese que para que la diferencia pueda considerarse internamente tiene que ser en punto a lo mismo; en este caso, que haya y no haya relación (conocimiento u objeto) tiene lugar en punto al tiempo como sustrato de los fenómenos (en su diferencia); porque estos se muestran unos tras otros en el tiempo, que por su parte escapa a la percepción (y todas las pruebas insisten en que el tiempo no puede ser percibido). Pero que para que lo haga *apofánticamente*, esto es, conforme a la finitud del fenómeno, que la relación temporal se sustraiga a la percepción no puede consistir simplemente en que quede como algo oculto, absolutamente, esto es, como algo que «no pueda ser percibido en modo alguno [*gar überall*]»⁴⁹ (de hecho, esto supondría caer en el idealismo). Si hay algo así como un principio, la ley de causalidad, es porque la experiencia que la demuestra, la relación entre percepciones, sólo es posible porque hay una vinculación intelectual, pero que no puede dejar de tener lugar en la experiencia; en los objetos de la experiencia, que son los fenómenos (o que no dejan de estar cualificados como fenómenos). Por tanto, por lo que hace

⁴⁶ Heidegger, 1987b: 168. «*Der Beweisgang ist zugleich die Auslegung des Grundsatzes*».

⁴⁷ *Ibid.*: 174.

⁴⁸ B 218.

⁴⁹ B 234.

al tiempo, es así que tiene que no poder ser percibido, es decir, como algo «en sí»⁵⁰ (*an sich*), independiente de los fenómenos. Pero eso no significa que el tiempo y los principios mismos tengan que escapara a la apófansis y que puedan no encontrarse en general “como algo”, es decir, que puedan mostrarse fenomenológicamente hablando. Porque para que el fundamento no pudiera caer más acá del fenómeno y se convirtiera, bien en mera experiencia, bien en mera imaginación, ha de ser así que en la relación entre percepciones se sustraiga el fundamento mismo, pero que sólo se sustraiga en y como posibilidad de los fenómenos mismos, es decir, que el tiempo no pueda ser percibido en modo alguno «por sí»⁵¹ (*für sich*), pero no que esté al margen de la mostración y vinculación fenomenológica con el pensar, que siempre sólo podrá encontrarse como determinación objetiva que es «en el fenómeno», *in der Erscheinung*, que es como se expresa insistentemente en estas líneas (en la segunda edición⁵²), esto es, siempre como una determinación fenomenológicamente accesible (por eso en *B* nos encontramos con la expresión “por sí”, ya que el tiempo podría ser percibido no por sí mismo, respecto de sí mismo, sino por “otro” y por la acción de “otro”, en la que podría percibirse). Lo que quiere decir que aquella determinación tendrá que poder encontrarse de alguna forma también en la percepción (no en la «mera percepción»), o mejor, en el sentido interno, que es la instancia que en *B* viene a asumir esta profundidad fenomenológica de la percepción. Pero esto lo veremos más adelante cuando pasemos a la cuestión de la “autoafección”. Porque, insistimos, de no haber una accesibilidad tal estaríamos fuera de la finitud del fenómeno. Es decir, porque lo que no puede ser en absoluto es que la sustracción del tiempo sea una sustracción absoluta, que es la sustracción que lo convertiría en una cosa en sí (o mejor, que haría del fenómeno y de su suceder en el tiempo una mera “manifestación”, más allá de la cual estaría la cosa en sí, en este caso el tiempo en sí). Por eso Kant tiene claro que el tiempo no puede sustraerse absolutamente a la percepción, porque entonces ya no sería fenómeno o algo del fenómeno con que también hemos de poder encontrarnos el conocimiento *a priori*. Sólo que aquí ya no se tratará de una percepción o fenómeno meramente empíricos. Aunque esto, insistimos, lo veremos al abordar la autoafección.

1.3.3. Facticidad y concernimiento.

Por último, la cuestión de lo que hemos llamado “concernimiento” (como «[III]») tiene que ver con el hecho de que todo conocimiento es siempre pensar, por tanto un cierto estar al cabo de nosotros mismos. Esto tiene que ver con —aunque no es lo mismo que— lo que en el conocimiento teórico encontramos como “conciencia” o como “autoconciencia”, entendidas en el sentido de un cierto “irnos” el conocimiento, aunque como ahora veremos tengan que considerarse distintamente. Por tanto, también con el movimiento de la reflexión, considerado en general como esa mediación o «medio» con que nos encontramos desde el principio la caracterización del pensar en cuanto tal (en lo que serían la «Exposición» y la «Deducción metafísica» con que se abren la Estética y la Lógica trascendentales respectivamente⁵³), pero que tiene aquí

⁵⁰ B 226/A 183.

⁵¹ B 225.

⁵² Repárese en que en *A* esto se expresa mediante el concepto de «*Phänomen*», p.e. en A 183-4, aunque luego fue suprimido del Capítulo III de la Analítica de los Principios (concretamente en el texto de A 248-253).

⁵³ A19/B 33 y A 50/B 74 y ss.

sólo una indicación, digámoslo así, “formal”, que no da cuenta de todo su sentido. Por eso ha de tenerse mucho cuidado con la idea de “inmediatez”, que es lo que nos encontramos en esta nota, porque no quiere decir que el pensar y el concernimiento que supone sean autosuficientes. Como hemos dicho, se trata más bien del hecho de que no podemos escapar a ese concernimiento en el sentido de que sólo podemos ser lo que somos, de que sólo puede irnos el conocimiento mismo, en la medida en que nos encontremos a nosotros mismos, como *nosotros mismos* queremos decir, en él. En la medida en que *nos* (re)conozcamos, según decimos. Esto va a significar a su vez que sólo puede haber un tal reconocimiento en la medida en que nuestro ser sea un cierto estar expuesto o un cierto estar-en-relación, que es donde únicamente toma su sentido algo así como la conciencia o el pensar. Por tanto siempre cabe otra cosa que constituye y en la que se sostiene la relación como tal. Es lo que se expresa por de pronto en la distinción misma entre “intuir” y “pensar”; aunque si ésta tiene que considerarse como una determinación en general, atingente al “habérmolas con” en general que es el conocimiento (o el conocimiento en general), tendrá que matizarse convenientemente. En todo caso, la apertura problemática del conocimiento *a priori* que tiene lugar en el comienzo de la Introducción se hace precisamente introduciendo la imposibilidad de distinguir entre lo que aportamos nosotros, «nuestra *propia* facultad de conocer»⁵⁴ (el subrayado es mío), y la «estofa fundamental» que nos proporciona la experiencia. Esto es, siendo así que el fenómeno mismo del conocimiento, la experiencia, alberga bajo la forma de esta imposibilidad (plantada problemáticamente, decimos, aunque no vayamos a detenernos en esto) la diferencia y el problema que consiste en que podamos encontrarnos en el tiempo, es decir, el hecho de que podamos re-conocernos en el tiempo. Este es el, vamos a llamarlo así, “desajuste” que encontramos (y cabe el que nos encontramos) en la experiencia y que supone que nos reconocemos en el juego del conocimiento. La figura sería entonces la de que estamos en el tiempo y en el conocimiento, que podemos hablar siempre de «nuestro conocimiento» como de aquel que está vinculado con el tiempo y que por eso se llama experiencia (porque recuérdese que, como venimos diciendo, el conocimiento se presenta siempre como tal conocimiento, por tanto siempre mostrando una cierta figura). De otro modo no tendría un “fenómeno” que hiciera de punto de partida y en el que podría enfrentarse el análisis fenomenológico. Por eso es en el conocimiento empírico mismo en el que siempre ya nos encontramos y reconocemos. Un conocimiento en el que no hubiera tal reconocimiento (un “habérmolas” que no fuera un “habérmolas”) sería el caso de un conocimiento infinito en el que el ser que conociera sería la realidad misma. O bien en el que sólo podríamos “sentir” o “intuir” esa realidad⁵⁵. Mientras que un conocimiento finito supone siempre pensar; esto es, el conocimiento finito es el que supone, en cuanto tal, «limitaciones» (*Schranken*)⁵⁶, precisamente por esta su condición de “medio”. La contrafigura del fenómeno del conocimiento empírico será, por su parte, en punto al concernimiento, la de la autoconciencia. La autoconciencia dice no solamente que nos va el conocimiento y que estamos concernidos por el conocimiento y la relación; dice además que todo esto que es nuestro propio ser es algo que nos va en el sentido de que nuestro ser va en ello. No una mera repetición sino el ponernos en relación a nosotros mismos, enfrentándonos y enfrentando nuestros límites (haciendo nuestros los límites si puede decirse así), y entonces y sólo entonces, reconociéndonos. Por eso algo así como el autoconoci-

⁵⁴ B 1.

⁵⁵ Cf. p.e. *Refl.* 6050; XVIII, 435.

⁵⁶ B 71.

miento no puede escapar a la condición de la limitación, propia del pensar; o habría que decir mejor, no puede escapar incluso algo así como el autoconocimiento, que es lo que, esta contradicción queremos decir, se expresa en y como la paradoja del sentido interno.

Ahora bien, inmediata y regularmente, la figura con que se presenta la conciencia en punto al conocimiento es la de la “claridad” y la “distinción”. Esto es, conforme a la comprensión igualmente inmediata y regular del juicio, la conciencia es el espacio de reconocimiento de la identidad; el modo y manera en que la identidad viene a reconocer-se en el juicio (el modo y manera en que destella tal “se”). Es el modo en que lo pensado puede venir a ser reconocido como conocimiento. Como hemos visto, en el juicio analítico el predicado pone ahí una nota que es parte del concepto (las notas son *Teilbegriffe*); en este sentido puede decirse que el predicado o la posición del predicado constituyen el “ahí” del pensar en tanto que conocimiento, es decir, el único “ahí” posible como conocimiento para el pensar, que es el conocimiento analítico (pues la estructura judicativa es la forma misma del conocimiento en tanto que es originariamente un “habérmolas con” y no sólo pensar). La conciencia es el modo en que *nos* hemos con tales notas en tanto que expresamente pensadas; es el “ahí” del pensar en tanto que reconocimiento. Donde una tal condición expresa (o del “ahí”) es doble. La de la claridad de las notas, que en el concepto están todas ellas “ocultas”; y la de la distinción de las notas, que en el concepto están todas ellas “confusas”. Pero ello siempre sólo, insistimos, por cuanto esa presencia consista en tener de otro modo lo que ya está pensado y en tanto que ya está pensado. Como la presencia que se gana en el mero análisis, pero donde el análisis no es sino el modo y manera en que sólo puede tener lugar lo que, desde el punto de vista del solo pensar y en punto a su condición de posible conocimiento, puede tener lugar. Es decir, la producción de juicios que despliegan lo que ya está en el conocimiento, recogido y aunado como tal (como concepto), por tanto desde el pensar mismo, lo que quiere decir (aquí) desde su propia identidad. La conciencia, si se quiere, sería el reflejo o el destello de esa identidad. Nada más. Por eso Kant, con razón, ve la comprensión del conocer que entiende que es el análisis el modo señalado (el único modo en verdad) en que solo puede tener lugar como una comprensión que en el fondo no es nada más que «meramente lógica»⁵⁷, esto es, sólo formal (derivadamente formal si puede decirse así —formal porque “derivada”). Pues no ataca el nervio mismo del conocimiento y de su vinculación con el juicio, que está en la síntesis. De hecho, esta comprensión no hace sino ocultar el verdadero sentido que tiene la forma del juicio como expresión de la vinculación finita que es el conocimiento; precisamente porque al dar por entendido que el pensar es lo que va de suyo el análisis oculta la constitución del juicio como forma y su pertenencia como fáctica estructura al conocimiento. Por eso en estas líneas Kant se refiere a esta “no-verdad” de la interpretación meramente lógica como «falseamiento», *Verfälschung*, de la relación en cuanto tal (esto es, de la distinción sólo cabe la cual puede considerarse una tal relación *recto sensu*), no porque no sea una interpretación perfectamente correcta (lo será tanto como lo sea la expresión “meramente lógica”), sino porque se impone y en esa medida “oculta” e impide que emerja el verdadero sentido de la relación. Esa es la clave. Por lo mismo —cabe esta misma interpretación inmediata y regular, queremos decir— la conciencia se viene a identificar con la autoconciencia, es decir, carece de contrafigura, porque todo pensar el concepto es un ponerse ahí la propia identidad, por tanto en cierto modo también un duplicarse o reiterarse (en sentido propio). En el significado de “apercepción” resuena en cierto modo esto, el hecho de que la conciencia (en alemán, lit., el ser-sabido, *Bewußt-sein*, o estar-en-lo-sabido) consiste en un estar al

⁵⁷ A 43/B 60-1, A 44/B 61.

cabo de sí misma; que es lo mismo que decir que en sí misma es ya facultad de conocer en tanto que poder de producir juicios analíticos.

Lo que nos encontramos en esta interpretación inmediata y regular de la conciencia es más bien algo distinto del concernimiento justamente porque planteado en estos términos meramente “lógicos” obvia su condición de mediación o reflexión. Lo que en verdad constituye un tal concernimiento, la “figura”, queremos decir, en la que y como la que en la tradición se ha venido a comprender ese concernimiento, y cuando y en la medida en que pueda considerarse en punto al proceder y al desvelamiento mismo del fenómeno, que es lo que buscamos, la figura, decimos, no es otra que la figura del “método”. El método constituye el concernimiento de la razón en punto a su propio modo de conocer, es decir, en punto al conocimiento en tanto que “modo de conocer”. Constituye si se quiere la conciencia de la finitud del conocimiento. Pero hay una razón por la que puede darse esta confusión. O mejor, hay una cierta vinculación entre la figura del fenómeno de la relación lógica que es el conocimiento, tal y como se ha entendido inmediata y regularmente (lo que hemos nombrado como «[I]»), y el concernimiento metódico que puede considerarse asociado a esta figura. Cuando consideramos que el conocimiento es en cuanto tal “análisis”, el trabajo de conocimiento *a priori*, que ha quedado vinculado al mero análisis justamente por la condición “ajena” del mismo al tiempo, es, como hemos dicho citando el texto de A 5/B 9, el de una tal descomposición de los conocimientos. Por tanto en punto a su condición de representaciones por notas comunes, o bien a su condición de concepto, *Begriff*, que comprenden bajo sí o subsumen otros conceptos. Puede decirse que el concepto así entendido, por lo que hace a su inmediata condición de unidad, es decir, por lo que hace a su inmediata condición de “unidad cuantitativa”, como representación universal que es, constituye al aspecto con que se presenta inmediatamente (inmediata y regularmente) la idea de “principio”. El principio entendido simplemente (en lo que no es un sentido estrictamente falso aunque sí no suficientemente radical, pues «la expresión es ambigua»⁵⁸) como «cualquier proposición general»⁵⁹. De este modo podemos encontrar con algo así como “método” en el concernimiento de la razón por el orden conforme a principios, si puede decirse así, del conocimiento. El concernimiento por lo que Kant llama «perfección *lógica* del conocimiento»⁶⁰ (el subrayado es de Kant). La filosofía en sentido académico (la filosofía como metafísica), entendida justamente como el conocimiento por principios (como «la ciencia de los primeros principios del conocimiento humano»⁶¹), alberga un tal sentido metódico. El ateniendo de la razón a su condición de facultad de los principios y por tanto a su conocimiento y al modo en que sólo puede tener lugar como tal puede considerarse como el concernimiento inmediato y regular en punto al proceder, fenomenológicamente hablando. Concernimiento al que correspondería la figura, por lo que hace al fenómeno del juicio y del juzgar, del análisis como el modo de tener lograr una tal perfección.

En este sentido habla Kant de un «*proceder dogmático*»⁶². Es el proceder de la razón que se hace cargo de la condición de sistema que genera como conocimiento por principios. Por

⁵⁸ A 300/B 356.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ A 838/B 866.

⁶¹ A 843/B 871.

⁶² B XXXVI; sub.orig.

tanto en punto a la forma misma del concepto, que es la forma de la universalidad (*Allgemeinheit*) y, con ella, al proceder de la razón por conceptos, cuando deduce (entendiendo que la deducción es el nombre general para todo ello). Pero si podemos hablar de algo así como “concernimiento” es porque la conciencia del proceder lo es en relación no a “este” proceder, al que ineludiblemente está ligada, sino al “proceder” mismo en tanto que modo de ejercerse y ponerse en ejercicio la razón; es decir, en la medida en que la razón se reconozca en un tal proceder y, en esa medida, se vea en el juego mismo, cómo ella misma va en el juego. El concernimiento metódico a que nos referimos es el concernimiento por el ejercicio riguroso del proceder *en tanto que riguroso*. El método del «afamado Wolff», que incluso la crítica tiene que asumir, es (tiene que ser asumido en tanto que) «método estricto» o «riguroso». Así, cuando la razón confunde el modo de conocer que es el análisis y que se juega únicamente en punto al juicio con el método mismo es porque se queda más acá de la perspectiva de conjunto que supone su consideración sistemática (arquitectónica) de la Razón, que es justamente la clase de cosa que tiene que reconocerse a la interpretación de la Academia tanto de la filosofía como de la metafísica; lo cual, esa confusión queremos decir, supone el peligro de que, al proporcionar efectivamente el análisis nuevos conocimientos, pero no haya, insistimos, una preocupación metódica, «la razón entremeta afirmaciones de una clase muy distinta [a las que se siguen de los principios]» y, así, «añada a los conceptos dados otros completamente extraños»⁶³. Es decir, que se venga a caer en el «dogmatismo, la pretensión ilegítima de avanzar únicamente con un conocimiento *a priori* por conceptos (el filosófico) conforme a principios, ..., sin una averiguación sobre el modo y el derecho con que se ha llegado a ellos»⁶⁴. En Wolff y en su método tendríamos así la figura del concernimiento metódico. Al tiempo que la problematicidad y la diferencia que hacen falta para que emerja su contrafigura. La contrafigura que es la *crítica* misma.

La crítica constituye la contrafigura del concernimiento metódico. Como el “habérselas con” de la Razón en relación a sí misma. En este caso tenemos, lo mismo que hemos visto en la figura de la experiencia (en la figura del conocimiento, como «[I]»), una diferencia y un interno diferir en el seno mismo de la figura. Es la “apariencia” que lleva aparejado el análisis y que toma el nombre de dogmatismo. O si se quiere, en hecho de que haya un proceder dogmático y siempre y al mismo tiempo un dogmatismo (en la metafísica). La figura y su problematicidad. Pero, como hemos dicho, la conciencia corresponde a la figura del fenómeno del conocimiento en cuanto tal, en punto a lo que sería su perfección lógica, el acabamiento de la figura “total”, si puede decirse así, del conocimiento. La conciencia siempre como la conciencia del *sistema*⁶⁵ (con lo que el dogmatismo podría considerarse, si se nos permite la expresión, como la “falsa conciencia” del sistema). Mientras que aquí, en el proceder crítico propiamente dicho, se trata más bien de cómo articular sistemáticamente y componer una tal “perfección” en punto a la posibilidad misma. Como la pregunta, si se quiere, por el *sentido* mismo del sistema. En relación a esto debe quedar claro que esta analítica o el proceder que sea el caso (ahora veremos algo más sobre éste cuando pasemos al examen de los conceptos de reflexión) no agota la contrafigura de la autoconciencia, que es la que aquí está en juego. Quiere esto decir que el autoconcernimiento que se bosqueja en la crítica no puede quedarse en el proceder mismo. Porque, como decimos, hace falta además algo así como un “sentido” para un tal proceder. Lo más

⁶³ A 6/B 10.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ El que el saber de la Razón es en cuanto tal «auto-référente» (Pierobon, 1990: 25).

importante de esto que llamamos concernimiento o autoconcernimiento está en que está movido por algo. Siendo un concernimiento finito, lo que hace que la Razón se vea movida tendrá que ser justamente la presencia de esa finitud, su propio estar en o cabe la finitud. Es lo que Kant llama «*Bedürfnis*» y que nosotros vamos a traducir por “menesterosidad”. La “necesidad” entendida en un sentido subjetivo. Lo que quiere decir que hay una suerte de “orientación” que internamente marca y dibuja el límite en punto al que se va a jugar en cada caso el concernimiento y que, por tanto, va a orientar la crítica misma (en un sentido externamente procedimental o atingente al proceder queremos decir) y a darle un sentido. Este concernimiento es lo que Kant llama propiamente «método». El método que nombra la segunda parte de la Crítica, la «*transzendente Methodenlehre*», y que señala justamente que lo ganado en la primera sólo corresponde a la parte «elemental». Pero no porque en ella no haya habido “proceder” en modo alguno, sino porque éste simplemente, que ha tenido lugar todo el tiempo en la conformación de tales materiales, no ha recibido su determinación expresa en punto al sistema, que es lo que ahora se intenta hacer. Como la emergencia expresa del sentido. De lo que se trata ahora es de poner en juego la articulación misma de los elementos, el modo y manera en que van a poder componerse con sentido para la Razón, esto es, *como* «materiales»⁶⁶. Esto quiere decir, por de pronto, conforme a los fines de la Razón (que es el nombre que toma el “sentido” o “menesterosidad” de la Razón). Porque es en el sistema y en lo sistemático donde destella con claridad la constitución finita y los límites de la Razón en cuanto tal. La doctrina trascendental del método es, pues, «la determinación [*Bestimmung*] de las condiciones formales de un sistema completo de la Razón pura»⁶⁷.

La constitución de un tal sistema requeriría el saber-se de su ajuste respecto a cualquier desorientación, que es lo que tiene lugar en la Disciplina (todos ellos, tales ajustes queremos decir, respecto a lo que se ha vuelto expreso aquí, que es el modo de proceder de la Razón), como la determinación, digámoslo así, de lo que ha de hacerse en ella; en segundo lugar, como su otra cara, está el saber-se de sus intereses, digamos, lo que quiere la Razón (su menesterosidad fundamental), que es lo que ocupa al Canon, pues son tales intereses lo que constituyen la orientación “interna” de la Razón, en punto a sí misma y a su rendimiento como Facultad de conocer en general, sólo desde la cual se pueden comprender en verdad el proceder, pues sólo en virtud de esta orientación gana algún sentido un tal proceder, que, por tanto, también va a ser “internamente” necesario (respecto a lo que se puede saber o no saber, y respecto a dónde se puede llegar con lo que se saber y cómo). En tercer lugar está el modo de traer a unidad los saberes en tanto que constituyendo sincrónicamente un orden posible; la reflexión y el sentido de ese orden es lo que encontramos como Arquitectónica. Pero también, como algo de lo mismo, en cuarto lugar, la posibilidad de vislumbrar en el tiempo una articulación de esos saberes, que es la Historia (como la otra forma de “arquitectónica” si se quiere). Todo ello conformando acaso lo que Heidegger llamó, refiriéndose a Kant (y refiriéndose al Kant que queda “más acá” del idealismo), «voluntad de sistema»⁶⁸. La cual se va a enfrentar siempre, como hemos dicho más arriba, a los distintos materiales *como materiales*, por tanto siempre como eso que pertene-

⁶⁶ A 707/B 735.

⁶⁷ A 707-8/B 735-6.

⁶⁸ Heidegger, 1971: 47. «*Kant entdeckte —und d.h. in der Philosophie immer auch: er gestaltete— als geistiges Gesetz erstmals den inneren Systemcharakter der Vernunft*» (46). Uno de los exámenes más pertinentes de la Doctrina trascendental del método está en Krüger, 1967b: 246 y ss.

ce y va de suyo con la Razón, su orientación, su medida, su orden y su devenir, pero también en tanto que esos materiales son algo “sido”, algo que constituye y pertenece al propio ser fáctico de la Razón, el que haya fanatismo, o escepticismo, lo mismo que el que haya intereses y un juego de la verdad, que haya una articulación de saberes o pasos entre modos de interpretarse el conocimiento y el saber.

En este sentido conviene reparar en que la “arquitectónica” que nos encontramos esbozada al final de la Doctrina trascendental del método tiene que considerarse como los materiales con los que se encuentra la Razón cuando intenta pensar los distintos saberes que componen la metafísica, esto es, el saber en tanto que interesa a la Razón, y que compone un sistema, vamos a decirlo así, “natural” de la Razón. Un sistema en el que están (“como materiales”, insistimos) tanto las disciplinas que han constituido a la metafísica dogmática (pero no necesariamente en el modo y manera en que se han ordenado en ella), y que ocupan a los fácticos intereses de la Razón, como aquellas que tienen que poder encontrarse cuando se piensan sus límites, cual es el caso de la «Filosofía trascendental»⁶⁹. Se trataría de someter a la Razón a un ensayo de sistema (en esa “voluntad de sistema” de la que hablaba Heidegger), lo que quiere decir, dar entrada en su articulación a la reflexión misma sobre los límites para examinar desde dentro esa multiplicidad de materiales pretendidamente ordenados; tanto su conexión como (o mejor, esto es así por lo que sigue, a saber) su consistencia propias. Si se quiere, una «división hipotética»⁷⁰, pero siempre que se entienda que este su-poner es justamente un ensayar de la Razón en su propio y fáctico devenir “natural” (como hemos sugerido en la nota, la realización de una “idea”, esto es, la “regulación” del trabajo de la Razón).

1.4. El hecho de la diferencia (relación): sentido fáctico de los conceptos de reflexión (facticidad y juicio).

Ganado este esbozo fenomenológico de “la cosa misma”, por tanto también del modo y manera en que sólo puede emerger en cuanto tal, consideremos los conceptos de reflexión, que son los conceptos en los que y como los que nos encontramos expresada *la diferencia*.

Como el pensar es relación, lo que nos va del juego y en lo que necesariamente nos reconocemos es siempre atingente a la diferencia o al “entre” en que se constituye siempre el pensar y el juzgar. Como hemos visto, el “habérselas con” en que consiste el conocimiento tiene lugar únicamente como diferir, en el sentido por tanto no de una separación abstracta, sino en el de un diferir que al mismo tiempo une; porque se trata del diferir y la diferencia que va y nos va en el juego. Como la diferencia que hemos descubierto vinculada al fenómeno y a su condición fáctica (en esa su esencial “ambigüedad”). Esto tendrá que poder decirse igualmente de aquellos momentos en los que no nos vaya el juego, allí donde fracase el conocimiento o donde simplemente no haya conocimiento; esta posibilidad, aunque ahora vengamos sobre el concernimiento del y cabe el juego del conocimiento, debe quedar abierta (luego diremos algo más sobre ella). En todo caso, este diferir que une y separa, y que nos va o expresa el irnos al juego, es lo que (o algo de lo que) nos encontramos, por de pronto, en y como «conceptos de

⁶⁹ Duque (2002: 256, nota) señala que, en efecto, la Filosofía trascendental no tiene nada de “metafísica”. Porque la división que tiene lugar en la Arquitectónica adolece de «cierta incoherencia». Pero acaso la solución esté en que, como recuerda este mismo autor (*ibid.*: 178), la Filosofía trascendental es «solamente una idea» (A 13).

⁷⁰ Martínez Marzoa, 1989: 29.

reflexión».

Los conceptos de reflexión se articulan lo mismo que los juicios y las categorías en cuatro «títulos». Esto no significa que se puedan reducir a los juicios y a las categorías, pues estarán presentes siempre allí donde haya reflexión (también allí donde no hay conocimiento o donde éste fracasa, o incluso cuando no estemos dentro de la lógica, pues afecta por igual al proceder fenomenológico)⁷¹. Los títulos, si han de tener algún sentido, tendrán que dar cuenta de algo de la reflexión; digamos, algo así como sus “modos” propios. La cuestión es que, si queremos hacer una exposición de carácter fenomenológico tiene que poder darse cuenta de qué “sentido” tienen tales títulos para el diferir y la diferencia en que, por de pronto, consiste el conocimiento. Kant señala expresamente que no puede explicarse por qué son estos títulos y no otros los que tenemos (y lo mismo por lo que hace a las intuiciones⁷²). Que si la diferencia está afectada por algo así como la “cantidad”, la “cualidad”, la “relación” o la “modalidad”, que de eso no podemos dar cuenta. Pero esto significa simplemente que no puede encontrarse nada desde lo que, tanto los conceptos como las intuiciones, puedan “generarse”. Por tanto, que tan sólo desde sí mismos, interna y fenomenológicamente, es como se podrá dar cuenta de todos ellos. Así, podemos comprender qué se juega de tal diferir en la “cantidad” (“como cantidad”), qué en la “cualidad” (“como cualidad”), qué en la “relación” (“como relación”) y qué en la “modalidad” (“como modalidad”) (o en aquello que tenga lugar en la intuición “como espacio” o “como tiempo”), esto es, en la medida en que siempre atañen de alguna manera (fenomenológicamente hablando) a algo⁷³. Como vamos a ver en lo que sigue, en este no poder dar razón se juega eso mismo que hemos llamado antes facticidad, a saber, la condición meramente contingente e inalienable de lo que aquí está en juego, y precisamente como la de aquello cuyo ser consiste nada más que en este juego y en el jugarse del juego. Porque la relación (es otra forma de decir lo mismo) constituye nuestra condición de finitud, nuestro ser siempre únicamente cabe límites (siendo tales límites lo que nos va en el juego, por tanto siempre sólo como nuestros propios límites).

Volviendo sobre estos conceptos y su sentido, ha de insistirse en que lo que está en juego es una diferencia irreductible o absoluta. O habría que decir mejor, una diferencia interna, que es la clase de diferencia que une-y-separa, sin que pueda decidirse, es decir, sin que pueda establecer lo unido como tal o lo separado como tal, pues se trata de considerar lo que en cuan-

⁷¹ Lyotard (1990) sostiene que la reflexión, en su rendimiento teórico (no estético), que los conceptos de reflexión y el orden que constituyen es de naturaleza subjetiva. Lo que quiere decir que hay una «*prédétermination de l'anamnèse réflexive par les conditions de la connaissance objective*». La heurística de la reflexión, el trabajo de “localización” que cumplen estos conceptos en el ánimo, tiene que considerarse siempre independiente del conocimiento propiamente dicho (o como decimos nosotros, atingente a algo así como el “conocimiento en general”). «*la réflexion n'engendre pas l'entendement*» (1990: 540). Ahora bien, nos parece que la reflexión cumple, en efecto, un papel de “distinción”, como el establecimiento de la diferencia en cuanto tal, pero como algo que tiene que poder reconocerse ya en los propios juicios y en el rendimiento meramente lógico del entendimiento. Otra cosa es que la reflexión como «reflexión trascendental» lleve a cabo una re-ubicación de los conceptos del entendimiento como categorías, es decir, su restricción a las formas de la sensibilidad (la reflexión descubre una «*résistance*», 541, de la intuición a su asimilación por los conceptos lógicos del entendimiento, esto es, limitando la universalidad de su alcance y eliminando la «*assimilation induue*» que sería la “anfibiología”), que es el trabajo que encontramos en el Apéndice de la Analítica.

⁷² B 145-6.

⁷³ Heidegger lo expresa diciendo que la reflexión constituye «el acceso [*Zugang*] a la subjetividad» (1978: 468).

to tal sólo es por la diferencia misma. Tenemos así, *por de pronto*, que en el modo de la “cantidad” la diferencia se juega como la diferencia en la que nosotros mismos nos encontramos concernidos por la diferencia sin más. Todavía no se trata de una alteridad atingente a ninguna intuición, que es la diferencia de «lugares» o «tiempos», es decir, donde la diferencia toma ya la figura de una determinada intuición, sino que se trata de la diferencia misma en punto a nuestra fáctica condición de estar-en-relación. Por tanto, tal y como en la tradición ha venido ha formularse la luego llamada «diferencia ontológica», donde el “número” ha sido el nombre con el que se ha venido a interpretar señaladamente la diferencia entre las cosas (en punto a su mera distinción “unas” de “otras”), o la diferencia sin más si se quiere, por tanto, decimos, siendo esto así, la fáctica diferencia en punto a la cantidad se presenta como «*diversidad numérica*»⁷⁴ (cuando nos ocupemos expresamente de la cantidad de los juicios vendremos sobre la mejor traducción de la diferencia expresada en la pareja de términos «*Einerleiheit / Verschiedenheit*» y cómo afecta, lo mismo que en Platón, no al “ser” abstractamente considerado, sino siempre al ser por el que y en tanto que estemos concernidos por él, es decir, a nuestro “modo de ser”). En el modo de la cualidad la diferencia que tenemos es, por su parte, la diferencia “cabe” la unidad, más acá de la cantidad si puede decirse así; esto es, una vez establecida esa su distinción conforme a la cantidad, con la que tendrá que pensarse necesariamente en una suerte de copertenencia (como veremos, se trata de una diferencia en la que cantidad y cualidad vienen a estar, como títulos que denotan ciertos “aspectos” de la reflexión, también en alguna relación, y que tendrá que ver, al menos su sentido y significado, digámoslo así, “estructural” —esto es, sin poder identificarse—, con lo que sólo en el horizonte de la intuición se llamará «extensivo» e «intensivo»). Aquí, al igual que en la alteridad, se trata de un “estar” fundamental, tampoco atingente a las formas de la intuición sino a la facticidad que supone en general el “estar-en-relación” inalienable. Los términos con los que la reflexión da cuenta del diferir son los de «concordancia/ oposición», que quieren decir “acuerdo” o “consonancia” entre las representaciones, es decir, en punto a la fuerza de representación que sea el caso, o “resistencia” a esta concordancia. (Veamos un ejemplo. Cuando está en juego la determinación del objeto y de su concepto, en el caso del conocimiento teórico, la diferencia se juega en términos de la limitación de los objetos del conocimiento teórico (de los objetos de la experiencia), es decir, en la diferencia que internamente acogen los objetos en tanto que objetos-de-intuición (esto lo veremos en lo que sigue), que es lo que los convierte, por tratarse de la intuición, de nuestra intuición (otro “caso” no podría entrar en consideración), simplemente en objetos intensivamente finitos (es decir, donde la limitación afecta al contenido del tiempo). Cuando se trate, en cambio, de la causalidad (de hacer real un concepto), siendo así que la determinación cognoscitiva es la ley moral, que constituye el concepto que insiste racionalmente en la realidad (en lo que sigue aclararemos este concepto de “insistencia”), la limitación de la cualidad supone la restricción de la universalidad de la acción, es decir, de la forma misma de la ley y de su insistencia en el mundo, por tanto la excepcionalidad⁷⁵. Lo que habría que ver es si ese “uno” y “otro”, como casos, dependen de algo distinto que “decide” qué vaya a ser, si conocimiento teórico o conocimiento práctico, o si, como intentamos mostrar, se trata de una suerte de diferencia interna.)

Por lo que hace al modo de la relación, aquí tenemos que el diferir y la diferencia, que llevan el nombre de «interior/ exterior», son atingentes a la diferencia en punto a los dos términos en su correspondencia, es decir, en punto a la distinción misma en que se abre la relación

⁷⁴ A 263/B 319. Sub. orig.

⁷⁵ Cf. *KrV*, B 207-8 y *KpV*, V, 66, respectivamente.

entre representaciones en general. Porque no se puede ir más allá de ella lo único que puede establecerse o “fijarse” es simplemente la condición *relativa*; la distinción que cabe en el seno del “entre” y por la que es posible el “entre” mismo. Aunque pueda parecer una distinción “abstracta”, «interior» o «exterior» son simplemente la expresión de que nada puede quedar más allá ni más acá de la relación, y que los dos términos no pueden suprimir la diferencia. Como una suerte de redundar de la diferencia, si se quiere, porque, como decimos, la diferencia es relación, siendo así que ahora se trata de la diferencia y el diferir mismos. Por último, en el título de la modalidad lo que nos encontramos es con otra vuelta más sobre la relación en el sentido de un volverla expresa. La modalidad da cuenta de la condición diferencial de la relación y del estar-en-relación que nos constituye, esto es, (porque) en punto a nosotros mismos. Pone a la vista que sólo somos seres finitos de los que la relación constituye justamente un “modo”; no ya sustancia alguna, sino siempre sólo determinación o modo-de-ser. Que no hay ser sino sólo modo de ser.

(En lo que sigue volveremos y abundaremos en todos los conceptos de reflexión y en el sentido de la diferencia que expresan. Digamos sin embargo que la reflexión constituye también, por eso mismo, el movimiento propio de la Razón en tanto que se hace cargo de sí misma, el movimiento de la reflexión como “crítica”, diríamos. El proceder de la Razón en tanto que crítico —aquí, no dogmático— es el reflexionante⁷⁶. Pues el “juzgar” es también (por esa su ambigüedad esencial) “enjuiciar” e incluso “dirimir” un caso (la crítica como tribunal de la Razón). Con independencia de qué sea aquello que está en juego, el concernimiento, en tanto que siempre tiene lugar de una cierta manera, que es la de la reflexión, se constituye siempre de acuerdo con estos diferendos y estos modos de desbrozarse la diferencia. Esta posibilidad se encuentra en el hecho de que eso que está siempre en juego, en todo momento, es la finitud (o la Razón o cualquier otra facultad en su finitud), por tanto siempre en y como fáctica diferencia. Por ejemplo, en el comienzo de la Introducción nos encontramos con que la puesta a la vista de la «idea de», en la medida en que tiene que ser un “problema”, algo en cuanto tal “problema”, como es la metafísica y la trascendencia de la Razón, se procede de acuerdo con la modalidad del juzgar, esto es, de acuerdo con los movimientos problemático, asertórico y apodíctico. Problemáticamente (nos referimos a la segunda parte de la Introducción, los §§ III-VI) se pone a la vista la trascendencia como problema de la Razón, vinculado tanto a sus intereses como al proceder racional mismo del conocer; asertóricamente se dibuja el problema en la figura de los juicios sintéticos *a priori*; por último, apodícticamente se muestra que esa figura se encuentra en el hecho de las ciencias teóricas (de la matemática y la física, pero también de la metafísica). Otro ejemplo podría ser el de la «Exposición metafísica» de las intuiciones puras a la que nos hemos referido más arriba, donde cada una de las notas corresponde a uno de los “aspectos” de la reflexión, entendiendo por tales eso que puede pensarse como “cantidad”, “cualidad”, “relación” y “modalidad”. Esto es, confirmando lo que decimos, pues se hace justamente cuando se trata de algo que no es la lógica pero que está plenamente en el proceder mismo de la reflexión y el trabajo de desbrozamiento de las facultades que es la Crítica. Así, la primera nota da cuenta de la intuición (vamos a fijarnos en el espacio, lo mismo podría decirse del tiempo si se considera que la tercera nota de la Exposición metafísica en verdad corresponde a la exposición trascendental, como se señala ya en el texto⁷⁷) por lo que hace a la cantidad, que, al no ser la

⁷⁶ KU, § 74; V 395.

⁷⁷ Cf. B 48.

cantidad del concepto (luego haremos un análisis fenomenológico de la misma), quiere decir, su condición de *unidad* intuitiva y no discursiva, como todo; por lo que hace a la cualidad, su condición de totalidad cuya negación es irrepresentable, es decir, como todo *infinito*; por lo que hace a la relación, su condición de todo de *relaciones*, es decir, como todo distinto y que contiene distinciones; por último, por lo que hace a la modalidad, como todo de relaciones infinito y *dado*).

Lo que tiene que quedar claro de todo esto es que los conceptos de reflexión (incluyendo el sentido que acabamos de señalar) constituyen nada más que los *modos* de hacernos con la reflexión y el diferir en que consiste el pensar y el juzgar, siempre allí donde tenga lugar, esto es, donde esa su diferencia, el que puedan expresar cosas distintas de una misma cosa, la diferencia, o la relación, en general, no debe poder entenderse, lo mismo que la relación, como algo abstracto (al igual que, como hemos señalado más arriba, el “pensar” no puede considerarse tampoco separadamente o como un “término” —separable por tanto— de la relación). Otra cosa será que podamos dar cuenta de tal división, de los títulos y momentos que “trazan” la reflexión, que es lo que hemos intentado ahora. El trazo abierto por aquello otro que compone la relación sin más, bajo el título de cantidad, por la alteridad que supone esto otro en el “nos” que constituye todo habérmolas en general, bajo el título de cualidad, por la diferencia misma y el diferir en su condición inalienable, bajo el título de relación, y por último por el concernimiento de esta diferencia y diferir, bajo el de modalidad. En todo caso, como hemos señalado, no se puede dar cuenta de esta división si es que esto significa comprender por qué son cuatro los títulos, que es lo mismo que decir por qué son cuatro los “momentos” de la reflexión, aunque sí, decimos, *que* los cuatro *sean* los cuatro, que en ellos pueda encontrarse un determinado sentido. Por lo mismo aunque tampoco se pueda comprender por qué estos y no otros títulos, absolutamente digámoslo así, sí se podrá comprender *que sean* estos títulos, es decir, que «cantidad», «cualidad», «relación» y «modalidad» signifiquen algo, algo cuyo sentido está el diálogo de Kant con la tradición. Lo que debe quedar claro es que se trata de cuatro modos (cada uno de los cuales comprende tres momentos y tres clases de juicios y categorías —o seis, los que tienen correlato) y que, por de pronto, son expresión de la facticidad y contingencia propias del pensar como un “habérmolas con” en general, que es un estar-en-la-relación y un estar-en-la-diferencia. Aunque este “habérmolas con” todavía no sea el conocimiento (ahora vendremos sobre qué significa aquí este “todavía no”).

En este sentido, como esa profundización en la facticidad y —que es al mismo tiempo una profundización— en la tradición, tenemos por ejemplo el «§ 12», añadido en *B*. Este texto profundiza en el sentido de la “cantidad”. O bien, en el fenómeno de la “unidad” de la Razón. Retomando el sentido que tiene en «la filosofía trascendental de los antiguos»⁷⁸ eso que llamaron “trascendentales” (y cuyo nombre no aparece en ningún momento en el texto), se descubre una «significación formal»⁷⁹ de las categorías de cantidad. Se descubre la posibilidad de que tengan un significado subjetivo, no atingente al objeto mismo y a la posibilidad del conocimiento mismo, sino sólo al conocimiento en la medida en que constituye siempre la unidad de una multiplicidad; no respecto de los objetos o las cosas de las que es conocimiento, por lo que hace a su inmediata y regular condición de “habérselas con” en general, sino respecto al conocimiento. Esto quiere decir que también pertenece a ese su “haber” el “haber-se-las” mismo con-

⁷⁸ B 113.

⁷⁹ B 114.

siglo mismo; la atingencia a sí mismo de su propia facticidad. Porque y en la medida en que la diferencia y la distancia que supone la facticidad tiene que afectar al conocimiento mismo, pues de otro modo sería también “abstracta”. Tenemos así que la cantidad y sus distintas significaciones son modos posibles de articular y ordenar el conocimiento en punto a sí mismo (que es la razón por la que estas determinaciones tienen que alejarse, digámoslo así, del sentido inmediato y regular de “cantidad”, que es el atingente a la cosa que se conoce y no al conocimiento de la cosa). Como un rendimiento más de la reflexión (luego veremos que la diferencia, en la medida en que se considere como una diferencia interna y no separable, sólo podrá considerarse fenomenológicamente con un tercer término; el tercer momento de cada título de los juicios y de las categorías, que es lo que nos encontramos ya aquí, pero, como decimos, esto lo veremos en detalle más adelante). Si, como veremos también después, los conceptos de reflexión son modos posibles de “orientación”, por tanto siempre sólo subjetivos, esto significa que siempre van a tener lugar allí donde haya cierta facticidad y donde la diferencia se presente de modo inalienable. En este caso no estamos ante el significado objetivo, lo que quiere decir ante las intuiciones puras de espacio y tiempo, sino que estamos dentro de la tectónica misma del conocimiento en tanto que siempre conforme con una cierta “unidad”, esto es, en la medida en que el conocimiento pueda considerarse cuantitativamente, por tanto siendo tales conceptos los que comprenden la diferencia que da sentido y en la que se constituyen los conocimientos como fáctica “multiplicidad” de conocimientos heterogéneos⁸⁰. (Se trata de una elaboración de lo que en la Lecciones de Lógica —Jäsche— se llama «perfección lógica del conocimiento»⁸¹; y decimos que es una elaboración porque aún en punto a la “cantidad” aspectos que en aquel texto corresponden también a la cualidad y a la relación, amén del hecho de que no hay una referencia a los “trascendentales”. Pero no podemos detenernos en esto.)

1.5. Conocimiento, experiencia e historia de la Razón (facticidad y concernimiento).

Hemos dicho que a la “estructura fáctica” del conocimiento le pertenece fenomenológicamente hablando una suerte de concernimiento, que tiene que ver con el hecho de que lo primero respecto a ella, lo que nos pone siempre primero en la relación y “como relación”, es nuestro estar inmediatamente al cabo del pensar. Que, por tanto, la relación se presenta siempre como algo que nos va, según lo hemos expresado también. Ahora bien, lo propio de la facticidad de lo que aquí está en juego es que es alcanza igualmente al proceder con que nos hemos con una tal facticidad. Que la facticidad “reverbera” si puede decirse así en el proceder mismo. Por eso el modo y manera en que la Razón conoce o en que tiene lugar su fáctico “habérselas con”, que es como hemos descrito el “conocer”, no puede separarse en su modo, como tal fáctico modo queremos decir, del “habérselas con” el conocimiento mismo que es el ejercicio de la “crítica”. Pero donde aquí, además, debe considerarse de alguna manera relevante el aspecto “tiempo”. Pero, ¿qué quiere decir esto?. Veamos.

Como conocimiento que es y como conocimiento que siempre es algo fáctico, hemos dicho que se trata siempre de un habérselas particular o del caso. De otro modo estaríamos

⁸⁰ Sobre este aspecto de los “trascendentales” cf. Kopper, 1981: 262-3. Este autor llevará además la unidad de esta “cantidad” más acá del conocimiento como síntesis de la imaginación, al punto de la síntesis intelectual (cf. 266-8).

⁸¹ Nos referimos a los §§ V y ss. de la Introducción de estas lecciones.

ante un conocimiento “absoluto” (lo que quiere decir, justamente, ante aquello que en modo alguno podríamos considerar como vinculante para nosotros). En este sentido debe entenderse la lección del comienzo de la primera Crítica es que estamos siempre ya instalados en la experiencia, que “habemos” experiencia, que nuestro conocimiento es siempre un fáctico estar o haber-nos en la diferencia. No porque no haya otro conocimiento, que es como hemos presentado al comienzo el problema de la relación y como hemos atacado la cuestión del conocimiento (el conocimiento como cuestión), sino que siempre es así que nuestro conocimiento es el del caso (lo que tiene que valer tanto para el conocimiento teórico como para el conocimiento práctico). Lo cual tiene todo que ver con el tiempo. Antes hemos señalado que la experiencia constituye como tiempo el fáctico diferir sobre el que se va a realzar el conocimiento como validez. Esto no quiere decir que la experiencia no sea conocimiento, según hemos visto; lo que sucede es que la experiencia constituye el “habérmolas con” en el que destella la inalienable condición fáctica del conocimiento, precisamente porque nos pone ante las cosas y su fáctico estar y, con ello, también ante nosotros mismos y ante el conocimiento. Esto no quiere decir (también hemos apuntado estos peligros de interpretación) ni que la validez nos ponga más allá del tiempo; ni que, por lo mismo, la validez sea algo absoluto. Por eso hemos insistido en que lo que tiene que destellar en y como conocimiento *a priori* es la necesidad de algo así como el conocimiento trascendental, la problematicidad interna del mismo. Lo que significa que tan fáctica es la experiencia (el conocimiento que se llama experiencia) como las ciencias en las que se pone en juego (como un ejemplo) la validez misma en general, ya que lo que tiene que realizarse no es sólo el conocimiento *a priori* como un conocimiento “especial”, sino ante todo su vinculación con el tiempo y por tanto su condición igualmente fáctica en punto al mismo. O que de haber algo “especial” es justamente la idea de una filosofía trascendental, que es lo que se trata de poner a la vista en su necesidad. El tiempo constituye entonces el índice de radicación fáctica fundamental, aquello que hace que el conocimiento sea en cuanto tal finito. Como conocimiento en el que estamos implicados siempre cada uno de nosotros y siempre en cada caso nosotros (o cada uno de nosotros). Porque el interno diferir, insistimos, que tiene lugar en el conocimiento es que siempre hay validez si y sólo si conocemos; que sólo hay validez porque hay tiempo. Pues bien, como esto es así, tenemos que de alguna manera el tiempo constituye la instancia fáctica fundamental. Lo que sucede, y esto es lo que queremos apuntar aquí, es que no sólo se trata del tiempo de la experiencia, aunque en la experiencia destelle de modo perfecta y ajustadamente fenomenológico el tiempo como diferencia, sino que se trata también, si se quiere porque hay experiencia, del tiempo de la Razón en el sentido del tiempo de su concernimiento. El tiempo de la historia de la Razón⁸².

El conocimiento no puede escapar a la diferencia. El conocimiento sólo está constituido en la diferencia. Esta diferencia, así entendida queremos decir, es lo que podríamos llamar “tiempo” o “tiempo en general” si no queremos que parezca que se trata únicamente del conocimiento teórico o del algo del solo conocimiento teórico. O bien, podríamos llamarla “experiencia”, pero también, por lo mismo, “experiencia en general”, como la expresión de que no sólo hay una facticidad en la relación que constituye el conocimiento sino en el hecho mismo de que el conocimiento está siempre constituido y atravesado por una diferencia inalienable, también él mismo en punto a sí mismo. De otro modo la facticidad no sería nada más que el devenir mismo de la experiencia. Hace falta, y esta es la clave de la idea de concernimiento, que el

⁸² «Se malentiende el sentido de lo trascendental en Kant si se desvincula del proyecto de una “ciencia de límites” (...), y se malentiende el sentido de este programa si se omite el carácter profundamente histórico del modo como Kant se plantea la necesidad de semejante saber» (Navarro Córdón, 2002: 77).

propio devenir sea algo que nos va, por tanto un juego que no podemos separar de nosotros porque no podemos separarnos nosotros de nosotros mismos y de la fáctica diferencia en la que se constituye nuestro estar en el juego, que es como podríamos entender también el “conocimiento” (en la línea de esa suerte de actitud fundamental). Como una suerte de experiencia de la Razón⁸³.

En todo caso, como hemos señalado antes, no se trata sólo de que estemos ante algo que se presenta de modo inalienable, sino también de que, al mismo tiempo, ese algo se presente “como algo”. En la experiencia, decimos, en que siempre sólo conocemos “algo como algo”, que es lo que nos encontramos “como este” o “como aquel” conocimiento. Como el conocimiento en general que llamamos «experiencia». Pero también, y como expresión de una facticidad igualmente relevante, fenomenológicamente hablando queremos decir, tenemos otros conocimientos, a saber, aquellos que ya han tomado el «camino [*Gang*] seguro de una ciencia»⁸⁴, es decir, aquellos que en la tradición han venido a entenderse *como ciencia* (de ahí que en la expresión anterior se hable justamente de “una” ciencia, pues se trata de la presencia de una figura, asertóricamente si puede decirse así). Siendo así que la ciencia pertenece, lo mismo que la metafísica, a la marcha de la Razón. Piénsese, en la línea de lo que acabamos de señalar a propósito del sentido profundamente fáctico del tiempo, es decir, como índice fenomenológico fundamental de la finitud del conocimiento, que tan cierto como que «Todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia», por tanto, tan cierto como no pueda pensarse la Razón al margen del tiempo, tan cierto como esto, decimos, es que «siempre ha habido alguna metafísica», por tanto que la Razón ha estado siempre vinculada, como algo que le pertenece y va de suyo, a esta figura. La Razón es algo que se ha presentado en y como metafísica y ello justamente como algo que va de suyo a la Razón, esto es, no como algo que tenga un cierto límite en el tiempo, sino como el modo y manera en que la Razón ha estado ahí en todo tiempo. Es decir, porque la Razón ha estado siempre *ahí*, esto es, *como metafísica*. Por eso las determinaciones de la metafísica la sitúan como «más antigua», pero también como la que nunca se acabará⁸⁵. La cuestión entonces es si y cómo se pueden relacionar ciencia y metafísica, si son dos figuras distintas o no.

Esta vinculación entre Razón y tiempo significa que siempre y en todo momento ha habido Razón pero siempre y en todo momento como algo. En y como una cierta figura. Porque no hay algo así como “tiempo” y luego “Razón”, que estaría en su decurso. Esto sería tomarlos abstractamente (que es justamente de lo que no se trata). De la misma manera que hay experiencia, conocimiento, porque hay tiempo y no en el tiempo, siempre ha habido Razón y ello en algún modo y con una cierta figura. Precisamente, la figura en la que emerge la Razón *como Razón*. Es decir, la figura que contiene y que constituye justamente ese su concernimiento metódico. Lo que sucede, y aquí está la dificultad, es que la Razón tal y como ha venido a quedar en la figura de la metafísica viene marcada por los «problemas/ tareas», *Aufgaben*, inevitables, de la Razón⁸⁶. Esto es, viene marcada por la figura del interés (o de lo que inmediatamente pueda entenderse por “interés”), pero desvinculada de la cuestión del método. Es lo que se

⁸³ Luego diremos algo sobre esta particular “experiencia” cuando examinemos el sentido de “pragmático”.

⁸⁴ B X.

⁸⁵ B XIV.

⁸⁶ B 7.

expresa en la diferencia entre lo que se «*quiere com*»⁸⁷ la metafísica, que correspondería al «propósito final»⁸⁸ de la misma (más adelante⁸⁹ se habla también del «fin» de la metafísica), y «lo que se tenga que hacer *en ella*»⁹⁰. Piénsese que si “lo que se quiere” asume la figura del concernimiento (si esta figura queda “reducida” a esto) entonces la ciencia va a quedar fuera de la figura de la metafísica y, con ello, “rota” o “escindida” la apófansis de la Razón. Porque tendríamos que, *por una parte*, como lo que se impone inmediata y regularmente, está la “metafísica” (la metafísica como figura), entendida como la figura de la Razón interesada, pues ¿qué es el interés sino concernimiento por sí misma, el ser de la Razón que consiste en irle en su ser su propio ser?. Pero donde este interés vendría marcado inevitablemente por el fracaso; de hecho, como hemos dicho, la figura con que se presenta inmediatamente la metafísica es la del campo de batalla. Todo ello justamente (aquí terminaría de esbozarse esta figura de metafísica) porque las tareas que se propone están más allá de la posibilidad de la experiencia. La metafísica entendida en como meta-física llevaría consigo el trazo de una imposibilidad así como la “explicación” de la misma al entenderse sólo como, vamos a decirlo así, “voluntarismo” de la Razón (porque la metafísica sería tan sólo un deseo de la Razón). *Por otra parte*, en cambio, habría una Razón ocupada por el conocimiento en tanto que limitado a los objetos de la experiencia, una Razón igualmente concernida por sí misma, pero siempre sólo en punto al conocimiento logrado, por tanto interesada sólo por el rigor del proceder para asegurar tal logro, que sería lo que comprendería la figura de la “ciencia”. Una Razón a la que podríamos decir que le va su ser en tanto que método; siendo así que sólo se podría hablar de un concernimiento formal. Pero esto también sería una interpretación inmediata y regular. En general lo es la doble consideración misma de la Razón, como siempre que se separen dos términos que no puedan ir unidos, porque son antagónicos, es decir, porque uno de ellos define la totalidad del fenómeno y deja al otro simplemente la posibilidad del “malogro” de la figura, no la de la “contrafigura” que se busca sino la de la “antifigura”, si se nos permite la expresión.

Como hemos dicho ya, la figura que tiene que emerger en la Introducción, aquello cuya idea de tiene que ser puesto es a la vista, es la de una “filosofía trascendental”. Por tanto, la de un ocuparse expreso con lo que Kant llama aquí «problema general de la Razón pura». Y no —tal es el sentido de este “general”— la de un ocuparse con “el” problema de la ciencia o con “el” problema de la metafísica dogmática (el primero, positivo, la cuestión de un “logro”, y el segundo, negativo, la de un malogro; el segundo la “antifigura” del primero, etc.). La figura del concernimiento de la Razón como Razón tendrá que ser una figura en la que quede comprendida tanto la metafísica como la ciencia. Porque es sólo respecto a esta figura que se va a hacer necesaria la “filosofía trascendental”. Por eso, porque se trata del juego de figura y contrafigura, tenemos que la metafísica y la ciencia se encuentran de la misma manera en el tiempo; es decir, en ambos casos la facticidad que supone éste es la misma. Repárese por de pronto en el hecho de que, lo mismo que la metafísica, que es tan antigua, es decir, que es la que ha estado en todo

⁸⁷ Fort. XX, 261.

⁸⁸ A 3/B 7.

⁸⁹ B 18. Esta “distinción”, que tomamos tal y como se ha formulado en los *Forschritte*, se encuentra ya esbozada con claridad en B. La idea de que la metafísica pueda pensarse «al menos *según su fin*», de este texto ahora citado (donde el «al menos», *wenigstens*, apunta justamente a algo así como su condición de “deseo”); que es la misma que traza la diferencia entre la marcha real de la metafísica y «adónde se quiere ir» (B XIV).

⁹⁰ Fort., *ibid.*

tiempo, porque la Razón también ha sido en todo tiempo y no hay Razón al margen del tiempo, que de la misma manera, decimos, lo es el camino seguro de la ciencia. Así, si consideramos cuál es la disciplina que ha tomado primero el camino seguro de la ciencia, esa disciplina es la lógica; que lo ha hecho, en efecto, «desde los tiempos más antiguos»⁹¹. Pues esto es así precisamente por cuanto supone lo que va de consuno con la Razón, que es ese irle su ser en su ser, estrictamente como hemos dicho, por tanto por el hecho de estar concernida en su propio proceder. Porque la lógica el entendimiento «no tiene que habérselas [zu thun hat] más que consigo mismo y con su forma»⁹². Pero la metafísica, sin embargo, se ocupa de ciertos “objetos”, concretamente esos objetos señalados como las tareas de la Razón. El problema entonces está en si y cómo en este caso en que no hay “objeto” alguno, así como cuando se trate de “objetos”, pero no los de la metafísica sino los de las distintas ciencias, si y cómo entonces podemos seguir hablando de una misma figura.

La condición de tiempo de la Razón debe pensarse como la insistencia de la Razón en el tiempo. No como un “hecho” sino como el fáctico estar e insistir de la Razón en el tiempo. Como el modo de estar de la Razón. Esta facticidad es la que encontramos en la condición natural de la metafísica. La «metafísica natural» o la metafísica «como disposición natural» que aparece en *B* (y antes en los *Prolegomena*⁹³) significa no que la Razón sea algo cuyo ser es “naturaleza”, sino más bien el hecho de que constituye lo que Kant llama una “adquisición originaria” (*supra*), es decir, algo que pertenece a la Razón sólo en la medida en que la Razón tiene lugar, fácticamente por tanto, como Razón. Por eso decimos que no se trata de una mera condición natural, subsistente podría decirse, sino que estamos ante la insistencia de la Razón, su fáctico ser en el tiempo en el modo y manera que se presenten sus distintas figuras (luego diremos algo más sobre el sentido de “originario”). Ahora bien, esta condición no debe considerarse al margen del concernimiento metódico. Es decir, porque “natural” no debe considerarse como contrario a “método” y a “ciencia”. De hecho, lo que nos encontramos en el, vamos a llamarlo así, devenir-ciencia de la Razón no es sino la insistencia de la metafísica, como disposición natural pero también como concernimiento metódico, en su propio ser. Lo que quiere decir dos cosas. Primero que es un ser, y con él tal concernimiento, que podría llamarse “problemático” (en un sentido no kantiano, o al menos no estrictamente kantiano); no porque lo que quiere y el modo en que proceda sean cosas distintas, sino porque el proceder pertenece, en efecto, a lo que se quiere pero sólo en la medida en que eso que se quiere quede a salvo como tal, en el “querer” mismo, si puede decirse así. O bien, porque de lo que se trata con un tal proceder es poner a salvo justamente el problema como problema. Esto es, porque —lo anterior sólo se podrá comprender si pensamos que— hay un desajuste esencial entre el propósito y el proceder. Pero ¿cuál —es decir, si es así que no puede tratarse de una contradicción o un antagonismo abstracto?. Piénsese que lo que Kant llama «campo de batalla», *Kampfplatz*, de la metafísica⁹⁴, la condición conflictiva de la Razón, no es un estado “devaluado” o “defectuoso” que vaya a ser resuelto por el advenir del método y de la ciencia; esto es, a costa de su supresión, la supresión de tales tareas que se revelarían al final como pseudoproblemas de la metafi-

⁹¹ B VIII.

⁹² B IX.

⁹³ Cf. B 21 y ss. Cf. también *Prol.* IV, 279-280.

⁹⁴ A VIII.

sica, y, con ello (porque esto supondría al mismo tiempo), la redención de la metafísica como “metodología” (la «ciencia de todas las ciencias»⁹⁵ lo llama Kant), ocupada en llevar la ciencia a su perfección formal. Las continuas «disputaciones» (*Streitigkeiten*) que constituyen a la metafísica no son otra cosa que la expresión de la insistencia del problema. Insistencia a la que pertenece por igual el devenir de la ciencia (el devenir-ciencia de la Razón). Esto es así porque el propósito final de la Razón, lo que la Razón quiere (en el sentido de aquello que le va en su ser, nunca entendiendo esto “voluntaristamente”, si se nos permite la expresión), no es otra cosa que la libertad; la idea de la Razón “libertad”. Por tanto nunca nada como un “objeto” o (por lo mismo) como algo que podría de alguna manera ser llevado a efecto o realizado, sino justamente como su propia condición. Pero como una condición, que es lo que distingue a la libertad de las demás ideas, que es fáctica; la libertad es la única de las ideas de la Razón que es un «hecho»⁹⁶. El concernimiento de la Razón, el irle en su ser su propio ser, no es otra cosa que la vinculación de la Razón consigo misma en tanto que vinculación libre, es decir, en tanto que vinculación con la propia posibilidad, pero finita, pues se trata de una posibilidad fáctica (una posibilidad “arrojada”, diríamos, para distinguirla de una mera posibilidad pensada; una posibilidad que “está ahí”). Pero esto lo veremos en otro momento de este trabajo. Lo que aquí nos interesa señalar es que la resonancia “práctica”, vamos a decirlo así, del interés está por igual en la Razón pura (teórica) y no puede considerarse al margen de su propia condición fáctica, en este caso histórico-fáctica, que es lo que estamos intentando pensar. Vaya por delante que el propósito final de la Razón, el fin final de la misma, no es otra que la trascendencia, el tránsito del mundo sensible al inteligible, y que ese propósito es el que constituye el concernimiento no sólo como especulación sino también en tanto que concernimiento metódico, pues la cuestión es, justamente, la cuestión del paso o «tránsito», *Übergang*, entre ambos mundos. Pero no, porque se trata de un transitar finito, como el paso de uno a otro, es decir, en el sentido de traer el uno al otro (si es que algo así fuera posible, pues la idea de “mundo”, en la que no podemos entrar aquí, niega ya esta posibilidad), sino como el sostenimiento mismo del “paso”, como la salvaguarda de la imposibilidad de que uno pueda suprimir al otro. Ni la “libertad”, vamos a decirlo así, en la realidad, que dejaría entonces de serlo, pues necesita igualmente del régimen de la posibilidad (esto lo vio bien Kant cuando recuerda que de ser cierto el realismo trascendental, si las cosas fueran realidades “en sí mismas”, desaparecería la propia naturaleza⁹⁷), lo mismo que aquella (por lo mismo, la condición de poder-ser de la Razón⁹⁸); ni de la realidad en la libertad, que es algo de lo que tendríamos en la deriva “metodologista” de la metafísica, la idea de que el proceder de la ciencia es el único posible porque es el que comprende y se ajusta a la realidad misma de las cosas (a su “fenómeno”, que en cierto modo dejaría de ser “fenómeno”). El desajuste esencial al que nos referimos no es por tanto sino el que supone la salvaguarda de la posibilidad fáctica de (que es) la Razón como libertad. Lo que quiere decir, la esencial desconexión entre “proceder” y “fin”; porque el fin no es tal, es decir, no es sino pura posibilidad, por tanto, que el proceder no es tal, es decir, no es el camino hacia ningún logro. Bien que, tanto uno como el otro, fácticos.

⁹⁵ *Streit* VII, 69.

⁹⁶ *KU*, § 91; V, 468.

⁹⁷ Cf. *KrV*, A 543/B 571.

⁹⁸ *Ídem*.

Las continuas disputaciones de la metafísica se producen por tanto porque nunca se llega a lo que en verdad demanda la Razón. El proceder que nos permita la salvaguarda de la posibilidad fáctica. En su lugar nos encontramos más bien con lo contrario, la continua pretensión de haber logrado las tareas de la Razón, pero ello justamente a costa de suprimirlas como “tareas”, como “problemas” que son. Porque se ha confundido el régimen de la posibilidad con el de la realidad efectiva. Porque se ha suprimido esa distinción que es «ineludiblemente necesaria para el entendimiento humano», la distinción entre posibilidad y realidad efectiva⁹⁹. De hecho, si las disputas no han cesado es porque la Razón se ha visto atrapada en la in-decibilidad o imposibilidad de dirimir un conflicto, a saber, cuando se ha considerado que una u otra eran “en sí mismas”, por tanto como desvinculables una de otra. Este conflicto es el que en verdad ha llevado a un continua e insistente conflictividad. No se trata de que una metafísica siga a otra y diga lo contrario que la otra, sino de que siempre toda metafísica se ve envuelta en los mismos problemas y disputas sobre lo mismo. Pues, como decimos, está en juego siempre una determinada “figura”. La figura de una problematicidad interna a la propia Razón. Una problematicidad que, lo mismo que la distinción, va de consuno con la naturaleza del hombre, en este caso, de la Razón (y no del entendimiento) y que es lo que Kant llama «antinomía». Ahora bien, lo que decimos también es que a esta conflictividad pertenece también, como algo de suyo, el que la Razón esté concernida por su propio proceder en punto a estas cuestiones. Quiere esto decir que tan antigua como la metafísica es la lógica, pero no la matemática o la ciencia natural; esto es, que tan antigua como los problemas es el trabajo de la Razón en su propio proceder y concernimiento metódico. Que es lo que encontramos que destella en el devenir-ciencia de la Razón. Cómo ésta ha ido alcanzando con el tiempo el proceder que se atiene y pone a salvo su propia condición de posibilidad. Así, de la misma manera que hemos visto en la experiencia, donde la facticidad reconocible no es la de fracaso alguno sino la del insistente régimen de la posibilidad, el régimen de la validez, que no puede desvincularse sin embargo de los “ejemplos” de las distintas ciencias, que sólo lo son de aquél, de uno y el mismo. El régimen de una fáctica finitud y de un fáctico diferir. De la misma manera, decimos, la historia de la Razón, la condición histórica de la Razón también tiene lugar en y como la figura de la “metafísica” y de la “ciencia”. Pues la historia de la Razón es la historia por ganar ese concernimiento metódico y riguroso, lo que quiere decir, el ir ganándose a sí misma en su propio régimen, que es el de la libertad. Donde, al igual que las distintas ciencias han ido ganándose como “ejemplos” de la validez que siempre ha estado en juego, las distintas ciencias también se han ido ganando como “ejemplos”, como puestas en juego o mostraciones, como “fenómenos”, del concernimiento metódico que demanda la Razón para su propia salvaguarda. Porque, en efecto, no puede olvidarse que las ciencias de las que habla Kant en el § II de la Introducción han sido ganadas y pertenecen a un cierto devenir. Aquello que de alguna manera expresa la insistencia y la facticidad inalienable de tal devenir es la metafísica y su problematicidad.

De acuerdo con esto, tenemos que lo que también (segundo) significa tal concernimiento metódico es que el proceder no es parte de la solución, es decir, porque no se trata en modo alguno de acabar con el problema, sino de que como es el “problema”, esto es, la salvaguarda de la posibilidad, el modo mismo de ser de la Razón, a la Razón no puede sino irle ese su propio ser, siendo este “irle” lo que hemos llamado concernimiento, y siempre únicamente como concernimiento metódico. Pues la condición “estricta” que nos encontramos en la figura de la ciencia no quiere ser otra cosa que el trazado mismo de los límites esenciales de la Razón, del

⁹⁹ KU, § 76; V, 401.

territorio de la posibilidad en tanto que finita; y con ello de su justa salvaguarda. Se trata del mantenimiento de la posibilidad, esto es, del sostenimiento del camino como camino. Como la insistencia del caminar si se quiere. Esa es la cuestión. La figura, la figura que emerge en la Introducción es así la del problema general de la Razón pura. Lo que quiere decir, la figura del problema que al mismo tiempo es una tarea, un problema de concernimiento y de interés y una tarea justamente metódica. La contrafigura, por su parte, es, entendida en este sentido, la figura de una paradoja. Pues si el tiempo pertenece a la facticidad de la Razón y a su interna problematicidad y concernimiento, ¿qué clase de contrafigura podrá emerger entonces?. La contrafigura es, como sabemos, la de la crítica. Pero, ¿cómo entenderla en este particular régimen temporal puramente fáctico?. ¿Cómo entender esta que Kant llama «época filosófica y crítica»¹⁰⁰?

La crítica, dice Kant en otro lugar, constituye el «Juicio maduro» de una época. La crítica es el resultado de una maduración de la Razón llegada a un punto en el que ha ganado un concernimiento de sí como hasta ahora no ha habido (recuérdese, la figura que antes hemos llamado “autoconciencia”). Sin embargo, si, como decimos, no puede hablarse propiamente de un logro o malogro, por tanto de un acabamiento, sino de algo que siempre tiene que ser un trabajo, la maduración no debe ser en modo alguno algo así como un estadio final (no debe ser en modo alguno “estadio”); por lo mismo que, si se trata de una contrafigura, tendrá que poder encontrarse de alguna manera en todo lo anterior. Ésta es la misma dificultad que encontramos en la *ilustración*. La ilustración define una época, una época que igualmente se caracteriza por la conciencia que tiene de sí misma y también como la de algo que todavía no ha tenido lugar (como “autoconciencia”); hasta el punto que se define justamente como una «salida». Como se trata de una suerte de “paso atrás” en el concernimiento que consiste en hacerse cargo del problema general de la Razón pura, si hay una vinculación de la Razón con su fáctico devenir la crítica o el Juicio maduro tienen que constituir respecto a éste igualmente un “paso atrás”. Pues bien, un paso atrás respecto al tiempo no es sino un nuevo comienzo en el sentido de un comienzo absoluto, un «nuevo nacimiento»¹⁰¹. Un acontecimiento que no pueda considerarse en modo alguno vinculado. Se trata, en efecto, de «considerar todo lo acontecido hasta ahora como no acontecido»¹⁰², esto es, se trata de ponerse en el lugar de la posibilidad, que es el horizonte en el que sólo puede “tener lugar” la crítica (el fenómeno de la crítica). Pero, ¿por qué?. Es decir, si lo que tenemos como la figura de la “conciencia” que significa el concernimiento de la Razón es ese su devenir propio, sea como ciencia o como metafísica, ¿para qué hace falta la crítica?. Es decir, ¿cuál es el sentido de la “contrafigura”? Debe tenerse en cuenta que el fenómeno es el de un tal devenir pero como devenir racional. El devenir de una Razón problemática, según hemos dicho. Pero donde se trata siempre de “Razón”, es decir, y no de un mero acaecer empírico. Esto es lo que se hace en el comienzo del Prólogo de *B*. La cesura que comporta la crítica no significa por tanto salirse del tiempo, como si la Razón en tanto que “metafísica” o en tanto que “ciencia” sí lo hubieran estado. Porque, insistimos, el fenómeno que aquí tenemos es siempre ya el de la Razón, tanto cuando se enreda en disputaciones, que es donde nos encontraríamos con la “antinomía”, como cuando va encontrando el camino seguro de la ciencia, con el “método”. Siempre, en un caso o en otro, como un fenómeno propiamente

¹⁰⁰ *KpV* V, 14.

¹⁰¹ *Prol.* IV, 257.

¹⁰² IV, 255: «alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen».

dicho¹⁰³, por tanto como presencia y mostración de la Razón como tal¹⁰⁴. Lo mismo que en el comienzo de la Introducción la experiencia es siempre ya conocimiento (que constituye siempre ya “figura”). Si hay algo así como una “crítica” y si ésta constituye o asume un carácter, vamos a decirlo así, “epocal”, es porque el fenómeno del problema general también ha venido a asumir este aspecto, es decir, porque lo que se ha venido a presentar como tal devenir ha venido a caer en el tiempo y a convertirse en algo así como “experiencia”, que es de lo que no se trata. Este es el aspecto con el que la Razón se ha presentado inmediata y regularmente y también la clave de la crítica¹⁰⁵.

El problema o la dificultad, decimos, consiste en que lo que es el fenómeno de la Razón, su fáctica insistencia en la posibilidad, venga a entenderse simplemente como “temporal” (o como intratemporal). Que tanto la “metafísica” como la “ciencia” se entiendan como efectos de un devenir empírico, como las “realidades” de una historia empírica (de una historia «posible a su vez de manera histórica»¹⁰⁶, lo que quiere decir, un conocimiento *ex datis*¹⁰⁷). Este es el reproche fundamental que hace Kant a lo que hasta entonces se ha hecho como historia de la filosofía, en la que el acontecer y lo acaecido (*Geschichte*) se ha convertido en la filosofía¹⁰⁸ (la historia que comprende eso que ha acontecido en tanto que acontecido; o bien, la historia que comprende nada más que «la noticia [*Nachricht*] de lo acontecido»¹⁰⁹); en lugar de que sea la filosofía misma la que hable en lo acontecido de modo que su historia sea ella misma filosofía, lo que Kant llama «historia filosofante de la filosofía»¹¹⁰. Entender la metafísica en una historia empírica supone comprender su condición “natural” simplemente como la condición de realidad efectiva de ese interés de la Razón, así como de su esfuerzo; lo mismo que el resultado de fracaso de los mismos. La idea de campo de batalla pertenecería a esta comprensión, siempre que se entienda no en punto a su condición de fenómeno sino a su condición de descripción de lo que ha sucedido en y con la metafísica, como una historia meramente empírica. Pero la metafísica, el fenómeno de la metafísica y su figura (en tanto que parte de la figura del problema general, no se olvide), constituye un problema en sí mismo, lo que quiere decir una interna problematicidad de la Razón, cuyo sentido está en la diferencia entre dogmatismo y escepticismo; es decir, como una suerte de diferencia estructural. La metafísica y su “devenir” constituye

¹⁰³ La antinomia es un «fenómeno», *Phänomen*, de la Razón. Porque la historia constituye igualmente un modo de concernimiento y de “experiencia”.

¹⁰⁴ Lo que no ha de significar que la ciencia sea, ciertamente, el «criterio de medida» (*Maßstab*) de la Razón toda (Krüger, 1967b: 242).

¹⁰⁵ Donde, siendo la “Dialéctica” la que se ocuparía de ese devenir conflictivo de la metafísica, pero precisamente en su íntimo concernimiento para la Razón y para la puesta en marcha (para el movimiento) de la Crítica, podemos decir que, en efecto, «En cierto sentido, la Dialéctica trascendental está antes» (Navarro Córdón, 2002: 78).

¹⁰⁶ *Fort. L.BI. F 3; XX, 341.*

¹⁰⁷ *KrV, A 836/B 864.*

¹⁰⁸ *Prol., IV 255.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *XX, 340.*

por tanto más bien el juego de disposiciones o modos de la Razón misma cuya articulación, que no acontecer, deben poder encontrarse en todo momento en la historia; esto es, porque siendo una «historia *a priori*» debe estar al margen del tiempo y de lo acontecido en el tiempo¹¹¹. Por eso la «historia de la Razón pura» se organiza como lo hace, como un sistema¹¹². No disponiendo «épocas» (*Zeiten*), sino diferencias, esto es, «transformaciones» (*Veränderungen*) o «revoluciones»¹¹³ (*Revolutionen*) de ideas. Como una suerte de «arqueología filosófica»¹¹⁴ (en el sentido no del conocimiento de lo “antiguo” sino de lo “primigenio”) a la que pertenecería por igual la diferencia.

Por lo que hace a la “ciencia”, tenemos que inmediata y regularmente se ha venido a entender que hay una ciencia *moderna*. Es decir, que pertenece a la constitución de la misma justamente un cierto devenir histórico. Así, mientras que la lógica y la matemática han tomado el camino seguro de la ciencia, se han constituido “como ciencias”, «desde las épocas más antiguas» o «más tempranas»¹¹⁵ o, lo mismo que la metafísica, tanto como lo sea la Razón misma («hasta donde alcance la historia de la razón humana»), la física lo ha comenzado a lograr sólo desde hace siglo y medio¹¹⁶. Se olvida así que lo que “acontece” no es sino el devenir de la Razón misma, esto es, en punto a sí misma y a su concernimiento. Y desde sí misma. Por eso (dos notas), como hemos visto también en la filosofía, se trata de lo que podríamos llamar un «acontecimiento», *Eräugnis*, un acaecer que, en el mismo sentido en que se dice que lo es una acción por libertad¹¹⁷, quiere pensarse desconectado de toda continuidad. Esta es la razón de que este acontecimiento tome el nombre señalado de revolución (también «*Umwandlung*»), una revolución producida «de una vez», *auf einmal*¹¹⁸. Y por eso mismo producida antes que nada por pensadores (sin importar la persona real, «que se pueda llamar Tales o como se quiera», por ejemplo, esto es, sin importar que pueda tratarse de incluso de una «leyenda»¹¹⁹). La cual se hace, como decimos, en punto a sí misma y a su concernimiento, como una revolución del «modo de pensar», y que consiste en volverse sobre sí y partir de sí misma, convirtiéndose, como se dice después de la metafísica, en «discípula de sí misma»¹²⁰. En el mismo sentido nos encontra-

¹¹¹ XX, 343: «Una historia de la filosofía es de especie tan particular que nada de lo acontecido en ella puede ser narrado sin saber de antemano qué habría debido acontecer y, por tanto, qué pueda acontecer también».

¹¹² Cf. XX, 342.

¹¹³ *KrV*, A 853/B 881.

¹¹⁴ XX, 341.

¹¹⁵ Cf. *KrV*, B VIII y B X respectivamente.

¹¹⁶ B XII.

¹¹⁷ Cf. A 450/B 478.

¹¹⁸ B XV-XVI.

¹¹⁹ B XI-XII.

¹²⁰ Esta expresión se dice en B XIV de la metafísica. Unas líneas antes se ha referido a que la Razón se convierte ella misma en juez que interroga a la naturaleza, esto es, ya no más dependiente de ésta como mera observadora, sino ahora como interrogadora, como el desde dónde que pregunta. Por tanto ya no más como «alumno que debe escuchar todo lo que el maestro quiere» (B XIII).

mos con que estos “acontecimientos”, las revoluciones, tienen lugar sólo como un «ensayo»¹²¹ de la Razón. Quiere esto decir que la Razón lleva a cabo un cambio total, de principio diríamos, cuyo logro está por ver. Es decir, que en cada momento la Razón se juega totalmente a sí misma y desde sí misma, no llevada nunca por nada anterior. Si consideramos además que “ensayo” se dice en alemán “*Versuch*”, este devenir de la Razón bien puede entenderse como una suerte de “búsqueda”, *Suche*. De sí misma y desde sí misma, diríamos (también, si se nos permite esta expresión, como un trabajo de “rememoración”, *Erinnerung*, en el sentido de un “recuerdo interiorizante”, a la manera platónica pues¹²²).

Pues bien, lo que decimos es que es esta interpretación inmediata y regular del devenir de la Razón, como un mero acontecer empírico, es la que constituye la diferencia con que se presenta el fenómeno de la Razón en tanto que devenir, como devenir racional o como historia *a priori*. Es decir, porque es así que siempre se vendrá a entender que lo que ha tenido lugar en la historia de la filosofía ha sido simplemente un “relato” de lo que han dicho otros y no un conjunto sistematizable de «*facta* de la Razón»¹²³. Por eso la crítica se presenta con una conciencia “epocal” la hemos llamado, pero ciertamente paradójica, como una suerte de “cesura”, queriendo marcar justamente la condición de acontecimiento que tiene todo hecho de Razón. La crítica es una «transformación en modo de pensar», es decir, de la propia Razón en punto a sí misma, internamente, que es lo que supone su proceder (el *Denkart* aquí aludido es el “método” como el modo de proceder en y como el que la Razón misma tiene lugar). Una transformación que supone un nuevo comienzo, un «nuevo nacimiento» lo llama Kant, lo que quiere decir justamente no-moderno. Por eso encontramos en Kant una suerte de “reconocimiento” de la tradición antigua, esto es, en tanto que antigua, y las referencias a «los antiguos», lo mismo que a «los filósofos» (o «los lógicos», siempre que habla del pasado indeterminado del origen), son siempre positivas¹²⁴; justamente como si en esa “anterioridad” respecto a lo moderno se perdiera la conciencia del tiempo y nos pusiera, como decimos, en la del inicio. En el mismo sentido la ilustración se presenta como una «salida», como la orientación hacia un espacio nuevo. Porque se trata justamente de que lo que acontezca racionalmente lo haga siempre “de principio”; por tanto, como una suerte de repugnancia del ahora en tanto que “moderno” (o como un marcado del “ahora” absolutamente). De este modo, lo que nos encontramos en el curso de la historia de la filosofía, si es que ha de ser una historia filosofante, no serán sino “fenómenos”, aquellos que ocupan a la Razón en tanto concernimiento por sí misma. Es decir, siempre sólo como parte de la contrafigura que es la crítica (que la comprenderá justamente como herramienta del sistema, que, como hemos visto antes, es lo que viene a ser la «historia de la Razón pura»).

(Señalemos también, siquiera a modo de apunte, otras dos formas de expresare esta condición “crítica”. En primer lugar la idea de que hay que sacar a la Razón del estado de “indi-

¹²¹ B XI.

¹²² En la *Refl.* 6050 nos encontramos con un reconocimiento del Platón no fanático precisamente en punto a esta cuestión. El hecho de que el trabajo de la Razón es y requiere un “esfuerzo”, todo lo contrario de lo que supone el fanatismo, que entiende que la Razón conoce directa e inmediatamente “la cosa”. La “*Erinnerung*” platónica sería por tanto un análogo del trabajo de una “analítica”. Luego diremos algo más sobre Platón y el fanatismo.

¹²³ La expresión está en *Fort.*, L.BI. F 3; XX, 341.

¹²⁴ Cf. p.e. el ya referido § 12, así como A 652/B 680 o *KU*, *Einl.* § V, donde se habla de «una sabiduría metafísica».

ferencia” en que ha venido a caer. La causa de esta indiferencia habrá que buscarla justamente en el hecho de que su propio acaecer, ese estado de conflicto y de guerra, ha terminado por convertirse en costumbre, como una suerte de estado “inercial” de la Razón. Por lo mismo —esta sería la segunda forma de expresarlo—, hay que vivificar la filosofía, hay que sacarla del «sueño dogmático» y del sopor moderantista que le sigue naturalmente¹²⁵.)

¹²⁵ Para lo primero cf. el Prólogo de *A*; cf. también A 3-4/B 7-8. Para lo segundo cf. el *Verkündigung des nahen Abschlusses eines ewigen Friedens in der Philosophie*.

CAPÍTULO II

RELACIÓN Y TEORÍA

2.0. Volvamos sobre el comienzo, cuando esbozamos el conocimiento como relación fáctica y tomamos la idea de “relación” como la estructura fundamental del “factum” que es el conocimiento en general. Piénsese que lo que hemos desarrollado en punto a algo así como “fenomenología” ha sido precisamente el modo y manera en que emerge en la Crítica el conocimiento y su condición y estructura diferenciales, así como la esencial ambigüedad con que esta emergencia, fenomenológica, tiene con el modo y manera en que tiene lugar el proceder mismo en punto al fenómeno. Si queremos completar el esbozo fenomenológico que aquí nos proponemos tenemos que ver si y cómo en la relación misma, y especialmente en la relación en tanto que teórica, se encuentran estos mismos aspectos o rasgos fenomenológicamente relevantes. Como estamos ante una condición fáctica y finita, a la que por tanto, siempre allí donde nos encontremos con algo así como “Razón”, no se podrá escapar, tendremos que encontrarnos en este esbozo fenomenológico con la misma ambigüedad. Con el hecho de que también los términos en que Kant explica la relación que es el conocimiento no pueden escapar a la finitud del fenómeno y de su mostración fenomenológica (y, así, en lo anterior ya nos hemos referido a aspectos del conocimiento mismo en tanto que inseparable de su propia condición de fenómeno para la Razón y del modo en que sólo puede emerger como tal).

Vamos a tomar como hilo conductor (igualmente provisional y sólo a efectos expositivos) las tres notas con que hemos venido a caracterizar en un comienzo el “habérmolas con” del conocimiento en general (y que vamos a resumir en lo siguiente):

- el conocimiento, ahora el conocimiento en su virtualidad teórica (en cierta manera, y esto es lo que vamos a intentar mostrar, como una virtualidad inalienable), es un “habérmolas con” fáctico, lo que quiere decir que siempre se impone y se impone además como una diferencia y como interno diferir entre los términos de una tal relación; donde lo que abre la diferencia o el entre es justamente el que de alguna manera ya estemos instalados en una cierta “figura”, y siempre como una figura finita.

- Esta relación es una relación que comprender la forma del juzgar, que deberá entenderse en sentido amplio como el modo y manera en que se impone una tal diferencia, por tanto siempre como una diferencia que une lo que separa, una diferencia en la que

sus términos no podrán separarse nunca fenomenológicamente del juzgar; o bien donde sólo podrá emerger el fenómeno en tanto que lógico (aunque, como veremos, esto deberá ser adecuadamente matizado).

– Hace falta un concernimiento de la relación. La relación no es algo que nos encontremos fenomenológicamente distinguido sino que es algo que nos va y de modo y manera que en ese su irnos también viene a constituirse. Otra forma de decir esto es que no podemos en modo alguno “salirnos” del fenómeno y de ese su interno diferir en tanto que lógico.

2.1. Diferencia y facticidad sensible. Primer esbozo de la Sensibilidad.

2.1.0. Planteamiento del problema.

Que el conocimiento constituye un cierto “habérmolas con” y que algo así tiene que pensarse a una con la idea de relación o con algo así como “relación” lo encontramos en el comienzo mismo de la Estética trascendental, si es que se entiende no como el comienzo de una de las partes de la Doctrina trascendental de los elementos, incluso como el comienzo de la que sería la primera parte de esta Doctrina, sino aún como el comienzo de la Doctrina toda en tanto que se trata de determinar los materiales que componen el conocimiento. Por tanto, una vez se ha establecido en el comienzo mismo, la «Introducción», qué pueda ser la cuestión pertinente para el propósito de la obra, su sentido como filosofía trascendental. Porque lo primero tenemos que el conocimiento es una relación y que es una relación a objeto, que puede ser inmediata o mediata¹. Lo que quiere decir, no que haya dos modos de relación sino que la relación sólo es posible por mor de (o como) la diferencia entre esta inmediatez y la mediación.

El conocimiento se constituye como una referencia a objetos pero tal que se mantiene siempre en y como una tal referencia, sin que la relación pueda suprimirse en modo alguno. De hecho, si hay conocimiento es porque no cabe tal supresión sino que, antes bien, se sostiene la relación misma en sus dos términos. Ahora bien, lo que se presenta siempre como conocimiento es eso que llamamos “experiencia”, por tanto una presencia que es inalienable. Esto quiere decir dos cosas. Primero: siempre hay “conocimiento”, siempre nos encontramos con una figura que podemos reconocer como tal o cual conocimiento. Esto es así siempre allí donde haya una tal presencia inalienable, lo cual, como hemos visto en la Introducción, alcanza también a esos conocimientos que van a conformar las ciencias teóricas; por cuanto ya están «incluso en el entendimiento común». Segundo: lo inalienable de tal experiencia es que el “hecho de que”, el que “estamos en” el conocimiento, que es lo que hemos expresado en la idea de que el conocimiento es siempre un “haber-nos-las con”; porque siempre es así que hay un “haber” o un “hay” inalienable. Como hemos visto, esto que hay o en lo que estamos o con lo que nos hemos y somos en tal habernos, no es algo así como “las cosas” o “los objetos”, sino que el conocer mismo constituye igualmente eso con lo que nos hemos. Porque no se trata de que intencional-

¹ KrV, A 19/B 33: «Sea cual fuere la manera en que o el medio por el que un conocimiento [sub.mío] se refiera siempre a objetos, aquello por la que se refiere inmediatamente a objetos y a lo que todo pensar está destinado, como medio, es la intuición» (*Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung*).

mente conozcamos cosas, y que pudiéramos o no conocer las cosas, sino de que siempre estamos al cabo del conocimiento y de su “con”. Esto (el tomar como punto de partida una suerte de facticidad, un dato inalienable) o algo de esto es lo que nos parece que se encuentra en la insistencia de Kant en trazar la distinción entre “medio” e “inmediato”² para dar cuenta del hecho mismo de la relación, la “figura” misma si se quiere de la relación en cuanto tal. Como la figura de la diferencia misma. Como hemos señalado al comienzo, en esto consiste la (o esto es lo que kantianamente toma el nombre) reflexión. El movimiento mismo de la diferencia y del interno diferir que es todo “habérmolas con” en general. Por tanto, y esto se va a revelar como clave, como un movimiento que no puede escapar a esa diferencia. Por eso, sea lo que sea la “inmediatez”, pero también sea lo sea el “medio”, lo primero en la reflexión será siempre la negación o la distancia de esa relación (lo que instituirá la re-flexión misma). Es lo que nos encontramos en el comienzo de la Doctrina de los elementos (el que sería el primer “elemento” de esta emergencia en tanto que fenomenológica) cuando se determina la intuición como inmediatez. Pero también lo que en, en el comienzo de la Crítica misma (en los dos Prólogos), encontramos como la problematicidad de la metafísica, esto es, las «disputaciones» con que nos topamos inmediatamente (luego diremos algo más sobre esto).

La reflexión, como interno “habérmolas con” la diferencia, la enfrenta como tal diferencia. Por eso tal “habérmolas” comprende o tiene que comprender en su seno la diferencia. El “habérmolas con” y la reflexión no podrán dejar de ser siempre nuestro “estar en” la diferencia o “respecto a” la diferencia (en la respectividad misma si se quiere). Siendo así que lo primero es ese nuestro fáctico estar. Lo mismo que hemos visto en el caso de la “experiencia”. Pues bien, en el comienzo de la Estética es lo que viene a significarse, en general (ahora se entenderá el por qué de esta matización), en y como «sensación» o con lo vinculado con la sensación, el índice de nuestro simple el “estar” en la diferencia; el estar que podemos considerar como la “apertura” de nuestro ser, nuestro estar-abiertos si se quiere, que es lo entendemos que Kant llama en esta parte «receptividad». Pero siendo así que este “habérmolas” pertenece al conocimiento, por tanto siempre al cabo de una cierta figura de conocimiento, es decir, al mismo tiempo con un “aspecto” que pueda sostenerse en la mediación y en la relación como conocimiento. Tenemos así que, por lo que hace a esto último, el pensar se las ha siempre con algo así como «intuición». Como la figura que puede participar en el reconocimiento de “algo como algo”, es decir, en el conocimiento del objeto. Mientras que por lo que hace a lo primero, la intuición será como “sensación” (o como algo de la sensación, insistimos) siempre sólo la diferencia de la inmediatez (como el “no” de la “inmediatez” si se puede decir así) pero que no podrá separarse del conocimiento y de su constitutiva “mostración” y “figura” positiva. (Lo mismo o algo de lo mismo tendrá que poder encontrarse en punto a la Lógica, es decir, cuando lo que se venga a considerar sea la mediación misma. Por tanto, también algo así como un “estar en” la diferencia, igualmente vinculable a la receptividad. Y que sólo podrá tener lugar al cabo de una figura de conocimiento, es decir, siendo así que siempre ya estamos en un “algo como algo”. Pero esto lo veremos más adelante.)

2.1.1. Sensibilidad y (ontología de la) finitud: relación y existencia. (Sentido metafísico de la “ontología”)

En el comienzo de la Estética nos encontramos con que emerge la diferencia. Pero la

² Martínez Marzoa, 1994: 116.

diferencia sólo puede emerger en el seno de la relación. Que es donde siempre ya nos encontramos. Podría parecer que ya estamos en el conocimiento y en su estructura judicativa y finita tal y como ha sido puesta a la vista en la Introducción (concretamente en el § IV), pero no es tal. El punto de partida y el comienzo aquí es la posición de la relación misma como la posición del conocimiento mismo, en un sentido rigurosamente fenomenológico; se parte y comienza justamente del hecho en el que nos encontramos, el hecho de ese inmediato conocer, por tanto como ese estar-en-la-relación. Antes de que podamos incluso reconocerle una figura particular, la del juicio (y aunque esa “particularidad” sea en cierto modo, esto es, fácticamente, necesaria, que es lo que se ha esbozado en el texto de la Introducción). Se parte, decimos, de la experiencia. Que es la que ha quedado puesta a la vista en la Introducción, no podemos decir que “estéticamente”, pues el vocabulario que aparece en el texto quiere ser antes que nada descriptivo (y más bien “psicologista”, como hemos dicho), pero en todo caso, y justamente por serlo de este modo, poniendo a la vista, decimos, la relación como una diferencia irreductible.

Lo que abre la diferencia como tal, el “entre” del di-ferir en que consiste el conocimiento (como “acontecer”, que por eso determina que el vocabulario tome el cariz que toma), es el tiempo, que emerge como diferencia y que en tal emerger constituye el modo mismo en que se presenta lo inmediato. Lo inmediato es aquello con lo que nos hemos y como un tal “haber”. La evidencia con que se presenta el tiempo (recuérdese, «de eso no hay ninguna duda»³) constituye una indicación justamente de esa immediatez. No sólo del fenómeno “como fenómeno”, de su emergencia, decimos, sino también del “fenómeno” mismo, de lo que se está mostrando, de algo de ese mostrarse. Por lo mismo, el pensar emerge como (y en tal emerger el fenómeno se muestra en y como) la posibilidad de guardar una distancia, es decir, como el estar-en-la-distancia, respecto a una tal immediatez. El pensar emerge frente al tiempo como eso in-alienable por él. Una tal diferencia es lo que encontramos en las primeras líneas de la Crítica. Y así tiene que ser, si es que en el comienzo en el que se presente la diferencia entre lo inmediato y lo mediato ha de poder reconocer un “factum” inicial. Esto es, porque de otro modo estaríamos más bien ante una serie de definiciones nominales (“... se llama”, o “llamo ...”) y no ante despejamiento fenomenológico alguno. Y, como decimos, antes de que la relación tome la figura concreta del juicio. Como vamos a ver, no sólo porque aquí estemos en la Estética (trascendental), sino porque (el inicio de la Lógica así lo va a indicar) la figura lleva consigo cierta “interpretación”, como figura también de la “historia de la Razón” que es, y que en lo posible, al menos en la emergencia del fenómeno, en la medida en que se quiera ésta con la mayor immediatez (con la mayor evidencia, fenomenológicamente hablando, que es en lo que se viene a profundizar en la nueva redacción de la “introducción”), deberá quedar pospuesta (lo que no significa, claro, que su condición de “interpretado” deje a la figura del juzgar fuera del fenómeno; la Lógica va a descubrir que esto no es así). Por eso la abundancia de tales llamados es sólo un intento de fijación terminológica, es decir, en la idea de que lo primero sea el “fenómeno”.

Tenemos así que lo primero que emerge en la Estética (y así habrá de ser también en la Lógica) es la estructura misma de la relación en los términos de “medio” e “inmediato”, como los únicos que pueden describir la diferencia que constituye la relación en general, cuya propia estructura, como estructura diferencial queremos decir, es lo que importa introducir aquí. Como una estructura todavía no estrictamente lógica sino como una estructura de reflexión, si se nos permite la expresión. Y lo tiene que hacer desde lo único que hay, que es la relación misma y un tal estar-en. Las palabras iniciales indican justamente este inicio que quiere ser absolutamente

³ B 1.

fenomenológico. «*Sea cual fuere* la manera en que o [sea cual fuere] el medio por el que» (el subrayado es mío), lo que quiere decir, en tanto que haya relación y en tanto que sea la relación en la que siempre ya nos encontramos, el conocimiento en general, entonces, porque es una tal relación y una tal diferencia, y lo es de modo inalienable (tanto como lo sea el conocimiento), podemos reconocer una tal diferencia. (Porque esto es así, y lo que se describe es la relación misma en cuanto tal, luego leemos que la relación no tiene que ver con la “distancia” entre los dos términos, que es lo que significa que la relación puede ser «*indirecte*» o «*directe*»⁴ [sic.]). Lo inmediato de la relación es llamado intuición. Por de pronto este nombre debe considerarse, aún antes de que se diga en qué consiste la relación y cómo habrá de entenderse la diferencia, como la figura fenomenológicamente reconocible como un tal «modo», y nada más. Pero un modo que se define justamente y gana su determinación en la diferencia con el pensar, que es donde de alguna manera ya estamos, como reflexión, según hemos dicho ahora. (Repárese en que Kant se sirve aquí de dos conceptos atinentes a la “relación”, los de “inmediato/mediato”, pero no de los conceptos de reflexión propiamente dichos de relación, que serían los de “interior/exterior”. Parece que para evitar que, como se trata de una suerte de exposición “previa” —ahora diremos algo más sobre esto—, se pueda pensar que aquí se está decidiendo ya la distinción de los dos modos de intuición, externo e interno, del espacio y el tiempo, cuando estamos ante algo previo, el modo mismo de la intuición en su distinción respecto del modo mismo del pensar. Aunque ciertamente ello no pueda tener lugar sin esos “trazos” u “orientaciones” que son los conceptos de reflexión mismos. Incluso, como veremos, también en punto a los propios sentidos, pues la distinción entre un sentido externo y un sentido interno no es en modo alguno “fisiológica” —aunque tampoco “trascendental”.) Pues bien, si lo primero e inalienable es la diferencia, lo único que se puede hacer fenomenológicamente hablando es mostrar que la diferencia es tal, es decir, que no se trata de una diferencia relativa o derivada. Que el conocimiento, por tanto, constituye un “habérmolas con” esencial y constitutivamente finito y que eso es lo que se juega en la especial condición de intuición de la representación inmediata (en tanto que in-mediata).

Aquí nos encontramos con un recurso fenomenológico que no hemos visto hasta ahora. Piénsese que no se trata de mostrar ninguna diferencia ni el interno diferir que constituye un *factum*. Como el que hemos visto en el caso de la experiencia o de la metafísica. Fenómenos en los que su finitud venía por la emergencia de la Razón respecto al tiempo, que es el que venía a marcar la facticidad en el sentido en que la hemos desarrollado. Lo que aquí tenemos, en cambio, es la determinación de la “figura” misma de la finitud; es decir, donde la finitud es la figura. En un nivel, si se quiere, fenomenológicamente “cero”. Pero entonces, ¿qué puede ser la “contrafigura” en un caso así?. Por de pronto, si de lo que se trata es, decimos, de la finitud, la contrafigura tendrá que ser la de la in-finitud. Tenemos así, como la contrafigura de nosotros mismos y de nuestro ser finito, la del “ser infinito”. Pero bien entendido que como sólo nos interesa marcar la diferencia misma, sin más, en este juego de figura y contrafigura sólo nos interesará de ese ser su *sola* condición no-finita, y nada más. Por eso lo que hace las veces de contrafigura no es sino el Dios de la «teología natural»⁵ (donde aquí “natural” quiere significar justamente esta pobreza o simplicidad fenomenológica, al margen de la tradición y de sus figuras de la «ontoteología», «cosmoteología» y «fisicoteología»). Esta contrafigura pertenece al trabajo de la crítica en tanto que sólo tiene lugar en y como reflexión. Lo que está en juego es

⁴ A 19/B 33.

⁵ B 71.

un su-poner, como contra-figura, aquello en lo que y como lo que se va a reafirmar la figura del límite. Que es de lo que se trata. Como el único modo y manera en que puede tener lugar, e internamente, es decir, por medio de la reflexión, el marcado de la finitud. Y ello en tanto que marcado sólo problemático (pues de otro modo no se entendería el uso de esta especial clase de “suposición”).

(Porque aquí, en el comienzo de la Estética trascendental, nos encontramos también los tres momentos de la reflexión. Piénsese que el primer momento, el de la “introducción” a esta parte, el texto de A 19-22/B 33-6, es el momento problemático, el momento en el que se pone a la vista el sentido mismo de algo así como la “sensibilidad”. En segundo lugar, en la que luego en *B* se llamará «Exposición metafísica», se lleva a cabo el momento asertórico. Por último, en los textos posteriores, los que llevan los títulos de «Consecuencias», *Schlüsse*, que son los “corolarios” del modo de exposición de la tradición, tendrá lugar el momento apodíctico, donde nos encontramos la demostración contra-fáctica de lo despejado anteriormente. A esto habría que añadir la «Dilucidación», *Erläuterung*, que sería la que, también en la lógica, se llama “escolio”⁶, pero que Kant, lo mismo que hemos visto en el caso del corolario, introduce aquí como una suerte de discusión con la tradición, como un “escolio histórico-racional”, si se nos permite la expresión, de la ontología y de la metafísica, pero que ya no pertenece a la prueba o al «fundamento de prueba» propiamente dicho⁷. El escolio es lo que luego encontraremos en otros lugares como «Apéndice», marcando una suerte de “afuera” dentro de la exposición que parece ajustada a una forma deductiva —con todas las salvedades que se quiera entender esto⁸.)

Pues bien, la contrafigura que nos encontramos aquí para la determinación de la finitud misma y de nuestro ser finito, esto es, del ser finito en tanto que el ser por el que estamos concernidos (el ser que nos va, según venimos determinando toda aproximación fenomenológica) es la del «ser originario»⁹. Esto es así porque la figura de la finitud es lo mismo que la figura que se dibuja del conocimiento como diferencia irreductible; o lo que es igual, porque en ella se juega la figura de la ontología. Dios es el ser en el que no puede distinguirse entre lo que es y el hecho de ser, el ser- o estar-ahí, la existencia; Dios no alberga diferencia alguna (Dios es el ente total, el “ser” en el que no cabe el “estar”). Pero la diferencia, “la” diferencia en absoluto si se quiere, es el punto de partida y el sentido mismo de toda ontología como onto-logía, como decir del ser, pues en esa diferencia se juega también nuestro propio ser, que no es otro que el del concernimiento por esa diferencia y por la distancia en cuyo “entre” estamos. Porque esto es así, porque lo que se pone en juego es nada menos que el “sentido del ser” si se nos permite la expresión, Kant pone en juego la “contrafigura” del ser originario, que no es otra cosa que la figura de la “nada” misma del conocimiento (la contrafigura es absoluta, lo que confirma lo que hemos dicho antes sobre el nivel fenomenológico en que nos movemos); porque sólo si hay algo como la “diferencia ontológica”, sólo si hay en absoluto relación, podrá haber también un

⁶ Cf. *Logik-Jäsche*, § 39; IX, 112.

⁷ B 72. Lo mismo se dice en *KU*, § 76 (V, 401)

⁸ Una pequeña observación sobre el sentido de los “escolios” y sobre esta vinculación con los “apéndices” está en *Prol.*, § 60; IV, 363-4.

⁹ B 72.

decir del ser, o lo que es igual, podrá haber conocimiento. Pero no como un rendimiento contingente, como si pudiera no haberlo. Como decimos, la posición de finitud es atingente en cierto modo al “ser mismo”, no a algo así como “nuestro ser”, en el sentido de “un” ser pero no “el” ser; y lo es tanto como al “ser” pertenezca el sentido del ser y el decir-se el ser que es el conocimiento. De otro modo no podríamos entender que el conocimiento es una suerte de actitud fundamental. En todo caso, como esto es así, la contrafigura es la de una imposibilidad absoluta; pues si el ser supremo es “condición de existencia”¹⁰, lo es justamente a costa de que no haya en verdad nada, ni el “haber” mismo; al faltar el “ahí” inalienable, que es lo supone esa condición, tampoco tendríamos en general “existencia”. Para que podamos hablar de algo que existe tiene que ser así que haya una distancia entre tal cosa y el decir de tal cosa (el conocer mismo), que es donde nos situamos nosotros (y la ontología); por tanto, sólo cuando se trate de una distancia irreductible (in-alienable) podrá haber en absoluto un “decir” y un “conocer” (podrá haber en absoluto «nosotros, hombres»).

En relación a esto debe tenerse en cuenta además que lo que así es “determinado”, la condición finita, es siempre sólo una condición de finitud que nosotros reconocemos y en tanto que la reconocemos. La condición por la que estamos concernidos, según lo venimos expresando. Y nada más. Lo que queremos decir es que estamos ante una posición de ser tan sólo de carácter fenomenológico. Que parte y termina únicamente en (con expresión de Heidegger) el “ente que en cada caso soy yo mismo”, que es lo que se quiere significar con la expresión de nosotros los hombres, o en general siempre que haga referencia a “hombre” o a “humano”. Como una posición que *no* quiere ser “ontológica” en sentido fuerte, es decir, como una posición *genérica* de ser. Aunque “hombre” y el adjetivo referido a hombre, “humano”, podría entenderse en este sentido, tenemos que entender que con esto Kant quiere significar, frente a lo que sería cualquier metafísica especial (o mejor, frente a lo que sería en la comprensión que hace la tradición, como una metafísica que necesita previamente de una metafísica general y de una comprensión del ser igualmente “general”), como un conocimiento posible de un objeto “particular”, frente a esta comprensión, decimos, Kant quiere significar con ello justamente esta atingencia inmediata a nuestra condición en tanto que “nuestra”; siendo por eso mejor o más apropiada, en este sentido fenomenológico que tiene la cuestión (y que a nuestro juicio en Kant tiene todo que ver con la pregunta «¿qué es el hombre?»¹¹), la expresión que simplemente expresa ese concernimiento de la intuición como «nuestra intuición» o «nuestro modo de intuición», etc. En efecto, «No conocemos nada más que nuestro modo de percibirlos [los objetos], el modo que nos es propio, el cual no tiene que convenir necesariamente a todo ser, aunque sí a todo hombre»¹². De lo que se trata es de que la posición en la que descubrimos un tal modo de percibir, la posición en la que “nos” descubrimos, sea absolutamente fáctica y contingente. De otro modo se estaría en una suerte de “ontoteología” estricta, que es justamente la clase de cosa que no se trata. Pues no estamos en el conocimiento absoluto, sino en todo lo contrario. Por eso dice Kant que «Tampoco es preciso que restrinjamos el modo de intuición en el espacio y el tiempo a la sensibilidad del hombre; aunque puede ser que todo ser pensante finito coincidiera necesariamente con el hombre en esto (como quiera que no podemos decidirlo), por mor de esta

¹⁰ B 71.

¹¹ *Logik-Jäsche*, § III (IX, 25).

¹² A 42/B 59: «*Wir kennen nichts als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen, zukommen muß*».

validez universal en modo alguno deja de ser [tal modo de intuición] sensibilidad»¹³. Es decir, nuestra posición de ser tiene que ser simplemente contingente. No podemos decidir nada más que el “modo de ser”; nada que tenga que ver con la “clase” o con el conocimiento de la “esencia” misma de ese ser. «Podríamos imaginarnos un modo de representación de un objeto [que fuera] inmediato (directo), que no intuyera los objetos conforme a las condiciones de la sensibilidad, que intuyera por tanto por medio del entendimiento. Pero de un tal modo de representación no tenemos un concepto sostenible; sin embargo es preciso imaginarse uno así para no someter a nuestra forma de intuición a todos los seres que tienen facultad de conocer. Pues puede ser que a algunos seres del mundo les quepa intuir los mismos objetos de otro modo; también puede ser que esta forma sea incluso la misma en todos los seres del mundo, y que lo sea de manera necesaria; pero esta necesidad no podemos comprenderla, tan poco como la posibilidad de un entendimiento supremo que en su conocimiento esté libre de toda sensibilidad y al mismo tiempo de toda necesidad de conocer por conceptos, [entendimiento] que conoce completamente los objetos en la mera intuición (intelectual)»¹⁴. Como decimos, lo que tenemos que hacer es pensar la finitud, y de pensarla siempre sólo como “nuestra” finitud, o como la finitud que no es “propia”. Como «particularidad» o «propiedad»¹⁵ (*Eigenthümlichkeit*) de nuestro ser. Se trata de hacer de la facultad de conocer del hombre una facultad “contingente” en el sentido de la facultad que es “el” caso o que es de un «determinado modo»¹⁶; por tanto, de que no sea la única facultad posible, pues de ser así el conocimiento no sería entonces un “factum”. Pero para poder situarla en tal lugar, para abrir el espacio para una tal contingencia, es preciso (*nötig*) pensar (*sich denken*), en el sentido de “suponer”, un modo de representación que no sea el nuestro. Pero este modo, precisamente, no puede ser comprendido en modo alguno; de él no podemos hacernos ningún concepto. Lo único que podemos hacer es, como decimos, despejar gracias a él un espacio. De hecho, despejar el límite que nos va a constituir; es preciso hacer un espacio vacío en el pensar para “otra” forma de intuición, pero para ganar nada más que el límite de la propia. Porque se trata, en efecto, de pensar un «concepto límite», *Grenzbegriff*, que

¹³ B 72: «Es ist auch nicht nöthig, daß wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, daß alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen nothwendig übereinkommen müsse (wiewohl wir dieses nicht entscheiden können), so hört sie um dieser Allegemeingültigkeit willen doch nicht auf Sinnlichkeit zu sein, ...».

¹⁴ Fort. XX, 267: «Wir könnten uns wohl eine unmittelbare (direkte) Vorstellungsart eines Gegenstandes denken, die nicht nach Sinnlichkeitsbedingungen, also durch den Verstand die Objekte anschaut. Aber von einer solchen haben wir keinen haltbaren Begriff; doch ist es nötig, sich einen solchen zu denken, um unsrer Anschauungsform nicht alle Wesen, die Erkenntnisvermögen haben, zu unterwerfen. Denn es mag sein, dass einige Weltwesen unter andrer Form dieselben Gegenstände anschauen dürften; es kann auch sein, dass diese Form in allen Weltwesen, und zwar notwendig, eben dieselbe sei, so sehen wir diese Notwendigkeit doch nicht ein, so wenig, als die Möglichkeit eines höchsten Verstandes, der, in seiner Erkenntnis von aller Sinnlichkeit und zugleich vom Bedürfnis, durch Begriffe zu erkennen, frei, die Gegenstände in der blossen (intellektuellen) Anschauung vollkommen erkennt.»

¹⁵ Así es como se expresa esta idea en la KU. Cf. § 77 (V 405 y ss.). Luego volveremos sobre estos textos de la tercera Crítica.

¹⁶ *Ibid.*

es, por esta imposibilidad de ser comprendido, un «concepto problemático»¹⁷, esto es (si podemos aunar ambas determinaciones o modos de decirse esta su peculiar condición, aunque no sea pensando exactamente lo que dice Kant), como un concepto que “problematiza” nuestro ser, que “nos problematiza” en el sentido de que hace de nuestro ser un “ser contingente”, o lo que es igual, tan sólo un modo posible de ser. De este modo la razón se “orienta” si puede decirse así, esto es, encuentra y dibuja su lugar propio (encuentra un lugar “como propio”, según hemos dicho más arriba). (En otro momento vendremos sobre el concepto de nómeno y sobre la distinción de sus dos sentidos, positivo y negativo.)

Pues bien, esta condición finita es lo que se juega en punto a la intuición. Pero también en punto al pensar (más adelante vendremos sobre éste). De hecho, lo que se está poniendo ahí es la clase de representación que tiene que convenir a una relación como la del conocimiento en tanto que fáctica relación. En términos de esa estructura de “medio/ inmediato”. Y ello partiendo, como hemos dicho, del hecho de que el pensar es aquello en lo que estamos inmediatamente instalados. Por tanto intentando mostrar lo primero qué pueda ser eso de la inmediatez de la (como) intuición. Incluso, si se quiere, como la inmediatez de la representación y de la «fuerza de representación» (*Vorstellungskraft*) misma. Tenemos así que, conforme a la contrafigura del ser originario, la inmediatez de la intuición tiene que entenderse como dependencia respecto del objeto en tanto que existente. Cuando la representación es obrada por el ahí de lo que nos hace frente. Por el ahí en tanto que ahí inalienable. Porque podría ser, como nos encontramos en la contrafigura, que la intuición no fuera dependiente sino que por ella misma fuera dada «la existencia de su objeto»¹⁸. Aquí la condición inmediata significa que la representación tiene lugar por mor de «la capacidad de ser afectados». Es decir, donde la imposición del “ahí” quiere decir sensibilidad o receptividad. Que es la determinación del modo de ser propio nuestro en tanto que hombres. Pues la intuición, en efecto, «determina su existencia [del ser que somos nosotros mismos] con respecto a los objetos dados».

Lo que queremos decir es que desde las primeras líneas se está poniendo ahí justamente la condición inalienable de la relación porque y en la medida en que nos ponemos nosotros mismos en ella. En la medida en que queda claro que este nuestro ser es justamente el que aquí se pone en juego. El «al menos para nosotros, hombres»¹⁹ (*uns Menschen wenigstens*) es la

¹⁷ A 254/B 310: «Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität aber auf keiner Weise erkannt werden kann.» La idea de que la facultad no-finita de conocer, sea como intuición o como entendimiento, pero siempre «originarius» (o bien, como el otro modo de expresarse esta condición, en una particular deriva “metafísica”, como arquetípicos —luego volveremos sobre este extremo cuando analicemos la finitud del pensar), es un «concepto problemático» se encuentra también en *KU*. Cf. § 76 (V, 402). Martínez Marzoa (1989: 40) señala que el concepto límite apunta a aquello de lo que no se trata o que no es cuestión. Como demarcación de lo que sería la cuestión ontológica frente a una pretensión meramente óptica. Donde, además, en este concepto está también, en cierto sentido, “positivamente”, el inalienable concernimiento por el límite y por la finitud, por el “no” mismo que tiene que sostenerse por medio del concepto problemático. Es decir, donde el sentido de «problemático» no es meramente negativo. Sobre esto abundaremos en lo que sigue.

¹⁸ B 72.

¹⁹ B 33. Nos referimos a este añadido señalando que esto se encontraba también en la primera edición. Primero unas líneas más abajo, en A 19, y luego en la exposición de cada una de las intuiciones puras, en A 26 y en A 35 (también en A 45, etc.). Porque el verdadero refuerzo y la insistencia en esta cuestión —que deberá leerse a una con el resto de las modificaciones de la Estética— está más bien en la nota añadida a las «Observaciones finales».

indicación de que la profundización fenomenológica que ha tenido lugar ya en la Introducción prosigue en estas líneas. Precisamente en la idea de que la relación es una relación finita tiene que ser así que esté constituida como un “factum”, por tanto por las condiciones fenomenológicas que hemos visto como propias de “la cosa” en tanto que finita. Es lo que nos encontramos en el que hecho de que, por de pronto, aquello con lo que nos hemos en tanto que inmediato sea «fenómeno», *Erscheinung*. Porque el fenómeno es el «objeto indeterminado de una intuición empírica»²⁰, por tanto, primero, aquello que nos hace frente siempre sólo “como algo” y, segundo, vinculado a la receptividad y a la dependencia de lo que nos hace frente en tanto que existente, que es lo que significa aquí la condición empírica de la intuición. Se confirma así que siempre sólo podemos “habérmolas con” en la medida en que dependamos del ahí de lo que se nos presenta; entiéndase, porque la mostración del fenómeno es siempre y al mismo tiempo una posición de ex-sistencia de nosotros mismos respecto a tal presentarse. Es lo mismo que hemos visto en punto a la experiencia y su condición fáctica. El que el conocimiento mismo no puede escapar de esta misma condición.

2.1.2. «Materia» y «forma» de la sensibilidad. Primer ataque a la distinción.

Kant aplica la distinción entre materia y forma al «fenómeno», *Erscheinung*. Esto es, una vez que el “ataque” a la sensibilidad ha consistido en la determinación de la diferencia entre “medio” e “inmediato” (como la estructura diferencial misma de la relación). El fenómeno es «el objeto indeterminado de la intuición empírica». O mejor, es el “nombre” o “como se llama” a tal objeto. Porque lo que se ha despejado una vez determinada la relación inmediata y su vinculación con la receptividad es que si hay algo así como “intuición” es siempre sólo en la medida en que haya afección. Donde, por tanto, si hay algo así como “objeto de” una intuición tendrá que serlo primera e inmediatamente, como lo que va de suyo queremos decir, en tanto que objeto de una intuición empírica, entendiendo que toda afección supone justamente el índice de presencia finita de algo, como dado a nosotros, y por tanto la figura que toma fácticamente el objeto en punto a esta nuestra condición receptiva. Por consiguiente, como “objeto”, en general, en ese “habérmolas con” que es el conocimiento teórico. Sin embargo, es así que aquí se puede establecer una distinción. Que es donde se encuentra el problema. Porque, ¿cuál es la pertinencia de esta distinción?, y ¿desde dónde se hace?. Veamos primero la distinción. En sus términos, es decir, entendiendo que aquí se está decidiendo un modo de ser finito, por tanto metafísicamente²¹.

La materia del fenómeno será lo que podamos considerar en el fenómeno como «lo determinable en general»²² (*überhaupt*); entendiendo por tal, es decir, “formal” o “estructuralmente” («en sentido trascendental», dice Kant, que es a lo que nos parece que apunta aquí el

²⁰ A 20/B 34.

²¹ En «*Kants These über das Sein*» Heidegger apunta que Kant en su determinación del ser como posición nos sitúa, en lo que sería su «procedencia esencial», en «el ensamblaje de la subjetividad del hombre» (1978: 468); esto es, que el ser, en su copertenencia con el pensar, constituye una estructura formal de finitud (finitud cuyo alcance y profundidad está en la interpretación del “ser” como “posición”, *Position*).

²² A 266/B 322.

“überhaupt”²³), nada más que lo “dado” o lo que “está ahí”, en general, pero en tanto que “susceptible”, esto es, en tanto que ese su “ahí” es al mismo tiempo “finito”, un ahí “abierto” (en punto a la forma del juzgar le corresponderían los juicios problemáticos; en otro momento de este trabajo volveremos sobre este extremo) y por tanto vinculado a la forma, que es lo que suponen los conceptos de reflexión en general. La determinabilidad puede vincularse así con lo que antes hemos visto que es la “existencia”. Ahora bien, como aquí estamos al cabo del conocimiento, todo lo que se diga del fenómeno y en ese su análisis “formal” tendrá que poder encontrar una vinculación “fenomenológica” adecuada, esto es, tendrá que poder entenderse siempre en punto a la experiencia que nos concierne o por la que estamos concernidos (inmediatamente o de forma inalienable). Esto no quiere decir que sea siempre como algo que, fenomenológicamente también, podamos encontrar o adscribir al conocimiento mismo y a su posibilidad en el sentido que en que podríamos considerar que es lo mentado, al menos en un sentido estricto, por el término “trascendental” (ahora explicaremos mejor esto). En todo caso, en este horizonte de sentido tenemos que la materia del fenómeno es la *sensación*, «el efecto de un objeto en la capacidad de representación en la medida en que seamos afectados por él»²⁴. Esto, como decimos, tiene que entenderse como la expresión de la condición de “determinabilidad” de la intuición empírica en tanto que algo de ese concernimiento que es el conocer, por tanto no en un sentido, digámoslo así “abstracto”, que es lo que supondría considerar aquí “efecto”, *Wirkung*, como un producto o resultado de una relación, que separaría (tal es la abstracción) la materia de la forma (que también sería comprendida abstractamente, pues como no dejamos de decir los conceptos de reflexión son en el fondo conceptos que unen lo que separan), o bien, siendo la forma la receptividad, la cosa misma de la afección en tanto que nuestra (haciendo de la cosa algo “en sí mismo”). Lo significado en verdad como «receptividad», *Rezeptivität*, es la capacidad de que vengan a presencia (*bekommen*) re-presentaciones en general (como un “venir-nos a presencia”, por tanto como algo de la *Vorstellungsfähigkeit* en general²⁵). Por esto podemos decir que, *por de pronto*, el término «Empfindung» (lo mismo se podrá decir de «Wirkung»), significa, tal y como supone la ambigüedad de los conceptos que se forman a partir de un infinitivo, pero en el requerimiento de que no pueda entenderse abstractamente, como acabamos de decir, significa “acción y consecuencia de”, por tanto, “acción y consecuencia de acoger” o de “recibir”, “acogimiento” o “recibimiento”; si se quiere, el obrar-se o efectuar-se mismo de dicha capacidad, esto es, el *tener lugar* mismo de la receptividad. Que es el único modo en que puede entenderse fenomenológicamente una facultad o una capacidad, es decir, si es que tiene que poder considerarse siempre como un “factum”. En este caso el hecho de la finitud y de la ex-sistencia de nosotros.

Piénsese que lo que está en juego aquí (por tanto en esta determinación inicial, antes que cualquier otra cosa, en un sentido también “ante” o “pre-ontológico”, si se nos permite la expresión, antes de toda prueba, metafísica y no trascendentalmente por tanto, etc.), lo que está en juego aquí, decimos e insistimos en ello, es la posición de existencia, es decir, la finitud misma en punto a su ser de ese nuestro ser. Lo que nos encontramos en la sensación es justa-

²³ En otro momento de este trabajo diremos algo sobre el significado de “trascendental” cuando, como se dice en estas líneas, «se abstrae de toda diferencia».

²⁴ A 20/B 34: «Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung».

²⁵ Recuérdese lo que hemos dicho más arriba. Para esto cf. también el texto de B 150.

mente el “ahí” de la existencia en tanto que finita (en tanto que ex-sistencia en sentido propio, etc.); nuestra “respectividad” si se quiere. Aquello que podemos considerar que nos pone ante el “ahí” de las cosas en su ser finito; por tanto lo que nos las pone ahí, como “esto” o “aquello”. Que es justamente el conocimiento que podemos considerar experiencia, el conocimiento empírico mismo o el conocimiento cuya determinación inmediata es la intuición empírica (como determinación inmediata del conocimiento en cuanto tal). O, dicho de otra manera, aquello que constituye propiamente el ahí de la sensación (la sensación como el ahí de la existencia que nos constituye, de ese modo de ser que es la finitud de la intuición o la receptividad) es la «*cualidad*» de la sensación. En el texto que nos ocupa Kant no distingue en la sensación esta condición, que encontraremos después en un texto de la Lógica trascendental. Concretamente en el que se ocupa del Principio trascendental de las Anticipaciones de la Percepción²⁶. En todo caso (en otro momento justificaremos esto que vamos a decir), entiéndase por tal “cualidad” esta misma determinación de la que hablamos aquí. Aquello que distingue a algo justamente como “esto” o como “aquello”, su “quale” en el sentido del “quid” de algo. Donde lo que constituye una tal determinación, el “ahí” mismo de nuestra existencia en tanto que el ser inmediato de nuestra finitud son «meramente sensaciones»²⁷ (*bloÙe Empfindungen*) (luego volveremos sobre el matiz de esta apreciación), a saber, «impenetrabilidad, dureza, color»²⁸, «las sensaciones de colores, sonidos y calores»²⁹, «el gusto»³⁰ (*Wohlgeschmack*) de algo, son determinaciones que constituyen ese ahí. Pero nunca, claro, como posición del ahí mismo sino siempre sólo como «modificaciones», *Modifikationen*³¹, de esa facultad (siempre sólo como ex-posiciones, si puede decirse así); término éste que, si volvemos sobre la tradición de la Escuela, apunta justamente a los “modi” de la sustancia, que son los “entes” propiamente dichos, es decir, lo que existe. Porque la intuición sensible (lo que debe valer tanto para la materia como para la forma) «sólo contiene el modo como somos afectados por objetos»³².

Por lo que hace a la forma tenemos que, en general (estructuralmente), la forma es «la determinación». Los escolásticos decían que «En la forma está la esencia de la cosa (*forma dat esse rei*)»³³; la forma constituye en este sentido siempre «forma esencial»³⁴. Esto significa que la forma es lo que podemos considerar como el “aspecto” de algo, aquello que hace que la materia pueda reconocerse “como algo”, y que no puede separarse de ella. Si volvemos sobre la intuición, fenomenológicamente en punto a nuestra receptividad, tenemos que encontrar en la forma justamente aquello que, en el seno mismo de lo inmediato, podamos considerar que proporcio-

²⁶ A 175/B217.

²⁷ B 44.

²⁸ A 20-1/B 35.

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ A 28.

³¹ *Ibíd.*

³² A 51/B 75.

³³ *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* VIII, 404.

³⁴ A 266/B 322.

na eso que aquí podamos llamar “esencia”. Pero, ¿qué puede ser esto aquí, cuando está en juego “lo inmediato”? En el texto de la Estética la forma del fenómeno se despeja de la siguiente manera. Tenemos que el fenómeno es el objeto (indeterminado³⁵) de la intuición empírica. Esto significa, como hemos dicho ya, que es el objeto que nos hace frente inmediatamente en el conocimiento en tanto que experiencia (como el que va de suyo como conocimiento, o mejor, como tener lugar el conocimiento). Pues bien, «aquello, empero, que hace que la multiplicidad del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones lo llamo la *forma* del fenómeno»³⁶. La forma es la unidad de las sensaciones, que son la multiplicidad, pero una unidad que es una relación. Repárese en que estos dos nuevos conceptos de reflexión, “unidad/ diversidad” no han aparecido hasta este momento. Aunque se suele explicar la forma de la intuición justamente en punto a esto, Kant no lo hace en la Estética (aunque sí en otros lugares³⁷), y la “nota” de la forma de la intuición como «una», *einig*, apunta al modo y manera en que la forma de la intuición está vinculada con aquello que comprende como “todo”, es decir, respecto a lo que es sólo “parte”. Por tanto cuando lo que está en juego es su condición “relacional”³⁸. Quiere esto decir que la forma del fenómeno tiene que poder entenderse en punto a su condición de “relación”, a qué pueda significar aquí, pero no como un “momento” o un “aspecto” de la reflexión sobre la forma³⁹, sino como la determinación misma de la forma como tal forma (como su ser mismo, si se quiere, pero siempre sólo en tanto que ser de la receptividad —y no de la espontaneidad, que será el modo de ser del concepto). En fin, como forma de lo inmediato. La forma, si intentamos comprender qué pueda ser relación en cuanto a las sensaciones y a eso que podamos considerar como su “orden” no será por tanto sino “relaciones de espacio”, que podríamos comprender nominalmente como relaciones de “exterioridad”, atingentes a «la figura, la magnitud y las relaciones entre sí» de los fenómenos, y «relaciones de tiempo»⁴⁰, que son las de “sucesión” y “simultaneidad”.

Dicho esto, si la forma lo es de los fenómenos y si en la receptividad se juega la finitud misma de nuestro ser, el aspecto inmediato de esa finitud, pues la finitud no podrá agotarse en este solo aspecto (como hemos visto, por de pronto es en la mediación en donde se reconocen justamente las limitaciones como tales —en lo que sigue volveremos sobre esto), si esto es así, decimos, la forma de los fenómenos no podrá ser ajena a esa condición finita y tal y como la hemos caracterizado. Por tanto como la forma de una tal exposición o condición de existentes de nosotros mismos. Esta es la razón de que espacio y tiempo no sean ellos mismos ni sustancias ni tampoco “afecciones” de la sustancia, si se nos permite la expresión (nos referimos a las expresiones de «lo que es por sí mismo consistente», *was für sich selbst beständige*, para lo

³⁵ La cuestión de la in-determinación la vamos a dejar para otro momento de este trabajo, aunque aquí, sin mentarla, ya estemos desplegando su sentido.

³⁶ A 20/B 34.

³⁷ Estamos pensando en el texto de la nota de B 160-1, en el que introduce la distinción entre «*forma de la intuición*» e «*intuición formal*» precisamente como la distinción expresa entre la «multiplicidad» de la representación intuitiva y la «unidad».

³⁸ A 25/B 39.

³⁹ Recuérdese lo que hemos dicho antes sobre los distintos “momentos” que constituyen las notas de la Exposición metafísica de las intuiciones puras.

⁴⁰ A 23/B 37.

primero, y de «lo que inhiere [*anhängt*] a las cosas como determinación objetiva»⁴¹, siendo las cosas eso mismo consistente, para lo segundo). La razón de esa su condición de “idealidad”. Por eso, y en punto a esto, la cuestión de su idealidad, espacio y tiempo son, también como formas, *cualidades*, lo que quiere decir, «condición de su existencia [de los cuerpos]» en el sentido de condición de su «posición empírica»⁴² (condición del lugar, *Stelle*, que ocupen en su darse), por tanto no en absoluto, sino sólo como modo de existencia (y de posición), es decir, como «modo de intuición»⁴³ (*Anschauungsart*). Esta determinación de “cualidad” conviene por tanto a la sensibilidad precisamente en tanto que finita o cuando se trata de expresarse en esa su condición de finitud. Lo que tenemos en el fenómeno, *Erscheinung*, no es sino una tal determinación cualitativa⁴⁴, como el reconocimiento de un ser que es un modo-de-ser, según decimos. Sobre esto vendremos más adelante, pero aquí queremos apuntar que es porque la idealidad y con ella esa condición de cualidad lo que está en juego, que es por eso que lo único que aquí puede funcionar como “unidad” es algo así como la “relación”, y no otra cosa. Puesto que la relación es la clase de unidad que sostiene la multiplicidad de la sensación como tal multiplicidad, en su multiplicidad si puede decirse así. Pero como decimos sobre esto volveremos después.

Por lo mismo, si tienen que pertenecer a ese modo de ser finito y cualitativo, lo único que queda es que sean justamente eso, algo de ese modo de ser que es la receptividad. Como un modo de existir. Kant expresa entonces la forma de la receptividad, que es lo que encontramos en la idea de «hechura», *Beschaffenheit*, de lo que está constituido así y no de otra manera, en el que resuena la idea de “creado”, en el sentido por tanto de algo cuyo ser es simplemente “contingente” (no absoluto), nada más que un “modo”. Por tanto, no como la hechura de una cosa, como algo de su esencia, pues se trata justamente de un ser finito, de un ser al le va ese su ser receptivo, según venimos diciendo, de un ser cuyo ser es ex-sistir, sino sólo como esa hechura que es la nuestra y por la que estamos concernidos; como una «hechura subjetiva»⁴⁵, pues. Es en este sentido (vinculable al sujeto) y no en otro en el que tiene que entenderse el que Kant signifique también las formas de la sensibilidad como «originarias»⁴⁶; el que podamos considerar que la forma «esté dada para sí misma»⁴⁷ quiere decir que no depende de las sensaciones (ni tampoco del pensar), en lo que hace, claro, a esa su condición “relacional” (que ya de por sí debería evitar el malentendido, según hemos visto más arriba). Pero sobre esto volveremos cuando analicemos la diferencia entre «forma de la intuición» e «intuición formal». (Aunque, como decimos, al final de este trabajo vengamos sobre este extremo, señalemos que, en efecto, hay una cierta oscilación en el uso del término “ursprünglich”; atenido y delimitado a la fática

⁴¹ A 32/B 49. Cf. también A 26/B 42.

⁴² «*empirische Stelle*». Tomamos la expresión de A 374.

⁴³ B 69: «*ich behaupte, daß die Qualität des Raums und der Zeit, welcher als Bedingung ihres Daseins gemäß ich beide setze, ...*».

⁴⁴ A 385.

⁴⁵ A 42/B 59.

⁴⁶ Cf. p.e. A 43/B 60.

⁴⁷ A 268/B 324.

condición del hombre, en *A* y también en *B*, precisamente cuando se aplique al pensar y a su particular unidad sintética, y luego más bien entendido aplicado al concepto límite de “ser originario”, tal y como lo encontramos en B 71-2, por tanto cuando se trate de la sensibilidad.) En todo caso, decimos, estas determinaciones, la del “modo” lo mismo que la de la “hechura” y la de esta su especial “facticidad” (expresada con el adjetivo “originario”), no son más que las consecuencias de la constitutiva finitud de la forma de la sensibilidad. Consecuencias que pertenecen por igual, y nos referimos al vocabulario y al modo de expresarse la “condición” de las intuiciones, en tanto que es un modo particularmente “escolar”, a la facticidad de la historia de la Razón tal y como la hemos caracterizado anteriormente (entiéndase, lo que no quiere decir que sean fenomenológicamente “secundarias” o “inferiores” en algún sentido).

2.1.3. Segundo ataque a la distinción «materia» y «forma». A propósito de la distinción entre «exposición metafísica» y «exposición trascendental».

Pero recordemos lo que estamos buscando. Se trata de comprender que el “habérmolas con” es siempre relación, que es una relación inalienable, lo que quiere decir que la diferencia que lo constituye y el modo de su emergencia, fenomenológico, tendrá que poder encontrarse igualmente en y como la distinción entre “mediato / inmediato”, por tanto también al cabo de la distinción entre pensar y sensibilidad. Y donde, según hemos dicho también, el “lugar” de una tal emergencia no podrá ser otro que el de la reflexión. Precisamente en tanto que fáctico tener lugar. La dificultad está en ver cómo esto también es así cuando estamos en la determinación y emergencia de lo inmediato, tal y como se presenta en la Estética. Si y cómo sólo podremos tener algo como “intuición”, y ello en tanto que representación inmediata, decimos, en y por medio de la reflexión, entendida como el lugar y el modo fenomenológicos de un despejamiento que ponga a la vista su pertenencia a la fáctica estructura del “habérmolas con” de la que venimos hablando todo el tiempo. En la sección anterior hemos intentado poner a la vista esta condición de “inmediatez” ante todo como la facticidad de esa nuestra hechura. En el sentido en que Kant condiciona una tal estructura a nuestro modo de ser en tanto que existencia, como modo de ser finito, por tanto en cierto modo también “metafísicamente”, tanto en el sentido propio que pueda tener en Kant, como “a priori fáctico” (ahora vendremos sobre esto), como en un sentido, digámoslo así, “clásico”, de atingente al ser en cuanto ser finito, es decir, en el horizonte de una particular —y recuperable— “ontoteología” (sirviéndose, tal y como hemos visto antes, de la figura de la teología natural a modo de problematización de la ontoteología en sentido estricto). Que es lo que hemos mostrado en la sección anterior, y que, además, nos parece que de modo totalmente ajustado a “la cosa misma”, y también al texto de Kant.

Pero, ¿es posible algo así?. Si nos atenemos al texto mismo y a su economía, considerando también las modificaciones de *B*, vemos que, aunque en efecto la distinción entre “mediato/ inmediato” está en el nervio mismo del sentido de la “relación”, y aunque fenomenológicamente se pueda encontrar su sentido en el propio ejercicio de la reflexión, precisamente en punto a este planteamiento “metafísico” (en el que por de pronto abunda la tercera de las Observaciones generales añadidas), el despliegue de la cuestión puede eludir el punto de partida tal y como ha sido esbozado en la Introducción. Que es la “cuestión trascendental”.

Partiendo de la Introducción, si la “intuición” constituye un “modo” del conocimiento será posible considerarla igualmente como parte de la validez del conocimiento, con lo que tendrá que poder encontrarse una particular disciplina que se ocupe de la intuición, “estética”

(en el que será «el lenguaje y el sentido de los antiguos»⁴⁸), y en tanto que atingente a la validez, “trascendental”. Esto y no otra cosa es lo que se hace en esta parte; la puesta a la vista de la “idea de” una tal disciplina. Para lo cual Kant se sirve por primera vez de la distinción entre “materia” y “forma”. Tal y como (es decir, en el mismo modo y manera en que) lo hace en el comienzo (la puesta a la vista de la “idea de”) la Lógica trascendental⁴⁹. Porque esto es así no se puede comenzar estableciendo en la intuición, así sin más, una materia y una forma. Lo primero, como hemos visto, es el conocimiento y el conocimiento como conocimiento empírico. Por eso hay que comenzar estableciendo el modo en que estéticamente, en punto a la receptividad, tiene lugar la experiencia. Así, antes que nada, está la «sensación», como la afección misma, en general; como la representación de conocimiento que, en tanto que representación que se refiere inmediatamente a objeto (en tanto que conocimiento inmediato) es siempre intuición, será la intuición la que constituye el conocimiento, que es la «intuición empírica». (Donde, como se trata de presentar el modo “estético” del conocimiento, lo que en el conocimiento hay de un tal modo, siendo así que ya ha quedado fenomenológicamente reconocido un tal conocimiento, dando por entendido el significado de sus elementos, cosas como “intuición”, “concepto”, “juicio”, etc., ahora la descomposición o dilucidación de la estructura de tal modo se hace como una suerte de “prontuario”, en el que se van a ir dando nombre a los “lugares” de esa estructura que se siguen de suyo del punto de partida. Como vamos a ir viendo, tanto como esté claro ese punto de partida lo va a estar el sentido de estos términos.) Ahora bien, como hay conocimiento tenemos que siempre se presenta algo como algo, por tanto que siempre hay “objeto”. Como hemos dicho al comienzo, en cierto modo va de suyo que conocer es siempre conocer “algo”, siendo ese algo (esto es lo que decimos que va de suyo) “objeto”, en general. El conocimiento en tanto que pertenezca a él un modo estético tendrá que poder reconocer también un “objeto” en punto a este modo. Que es lo que se llama «fenómeno». El problema que va a emerger en relación a esta distinción, al problema de un objeto (y, como vamos a ver ahora, de una objetividad) de naturaleza “estética” (o particularmente estética) es hasta qué punto puede hacerse, es decir, si y cómo se puede justificar en punto a la cosa misma la «división» de la filosofía trascendental (la división que, como ciencia que es, le conviene «desde el punto de vista general de un sistema») en una «Estética» y una «Lógica trascendental». Porque, ¿desde dónde se introduce ese doble tronco y esa raíz común?, ¿qué hay en la “idea de” que justifique esta división (que justifique “lo arquitectónico”)? Pues toda articulación va a estar en el fondo de toda articulación (ésta, queremos decir, en punto a las facultades, en aquélla, en punto al sistema mismo de disciplinas).

Como se señala en la «Conclusión» de la Estética trascendental (añadida también en *B*), es el «problema general de la Razón pura» tal y como se ha presentado en la nueva redacción de la Introducción en donde hay que buscar el sentido de esta parte como tal “parte”. En el hecho de que hay una facultad estética pura cuyo examen pertenece a la respuesta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, que es donde ha quedado cifrado aquel problema⁵⁰, es decir, en el hecho de que, como se dice en los *Prolegomena*, pertenece al problema de la Razón pura, que es el problema general de la metafísica, la respuesta a la pregunta por la posibilidad de la «mate-

⁴⁸ B 36, nota.

⁴⁹ Cf. A 50-1/B 74-5.

⁵⁰ B 73. Cf. también B 20 y ss.

mática pura»⁵¹. Pero todo ello en la medida en que se comprenda que lo que está en juego no es sino el problema mismo de la Razón pura, entendido como el problema de la trascendencia en general. Como hemos visto ya en lo anterior, no es así que Kant esté en una suerte de “deriva” de corte metodológico (una deriva “metodologista”, la llamamos), pretendiendo que la Crítica se convierta simplemente en una «ciencia de las ciencias» (entendiendo “ciencia” en un sentido meramente externo y no internamente arquitectónico). Pensar esto en punto a la matemática supone olvidar que el “problema” que verdaderamente supone ésta es el de la distinción entre el uso matemático de Razón y el uso filosófico⁵²; porque su pertinencia en el examen de la validez del conocimiento teórico no es “externo” o “metodológico” sino que tiene que ver justamente con la constitución misma de la experiencia y de los objetos de la experiencia (que es justo por lo que aquella otra distinción, entre ambos usos de Razón, resulta del todo pertinente). Tiene que ver con la constitución de los “fenómenos”. De hecho, mostrar que esto es así, que sin una sensibilidad que sea tronco del conocimiento no sería posible la experiencia misma y el presentarse de sus objetos en tanto que sensible, como “darse”, es lo que ocupa fundamentalmente a la Estética. La distinción, sin embargo, y la división en punto al fondo mismo de las facultades, debe tomarse sin embargo totalmente en serio. La idea de una «raíz común» no debe hacer olvidar en modo alguno la diferencia. Antes bien, será precisamente en ella en tanto que “común” donde habrá que encontrar el sentido de la misma. Como la diferencia que tiene que haber en el fondo de la distinción entre una “estética” y una “lógica”; incluso aunque ambas puedan considerarse como disciplinas “trascendentales” (cabe esa profundidad de lo arquitectónico a que nos hemos referido antes). Éste seguramente es el verdadero problema. Entendiendo que en la emergencia de algo así como el sentido de “lo trascendental” es donde se va a localizar la profundización fenomenológica de la que venimos hablando, tendrá que ser en punto a esto mismo donde deberá buscarse también el sentido de los cambios en la redacción de *B*, y en el texto previo que son los *Prolegomena*. Pero entendiendo, lógicamente, que se trata sólo de un avance o de un paso más en un problema previo que ya estaba en la primera edición. Un problema interno y que nosotros queremos leer en punto a una tal profundización, como un problema genuinamente fenomenológico. En este sentido repárese por el momento en que el texto que luego aparecerá en B 14-17, tomado directamente de los *Prolegomena*⁵³, está ya, al menos *in nuce*, en A 46-8.

Pero volvamos al fenómeno. Establecido que estamos ante el conocimiento empírico, si el fenómeno constituye su objeto, habrá de ser así que en él pueda reconocerse igualmente la validez como aquella atingente a la parte estética del mismo; eso sí, con las debidas salvedades

⁵¹ Cf. *Prol.*, § 5 (IV, 275-280).

⁵² Sobre la importancia “metodológica” fundamental de la distinción entre “matemática” y “metafísica” en el Kant precrítico cf. Navarro Córdón, 1974: 92. Kant ha separado desde antiguo la matemática de la metafísica. De hecho en los escritos precríticos Kant se ha ocupado ya (en lo que bien puede considerarse como un *leit motiv* de su obra hasta la primera Crítica, y aun después) de la diferencia entre ambas, justamente porque en esa diferencia se juega el “método de la metafísica” y éste constituye, en efecto, «el gran y continuo problema de Kant» (*ibid.*: 76); más concretamente es la *Deutlichkeit* el escrito precrítico en el que se perfila mejor esta diferencia. La primera de las observaciones de esta obra (que es el primero de los escritos que Kant presenta al concurso de la Academia de Berlín —el de 1763— y que lleva por título «Investigación sobre la distinción de los principios de la teología natural y de la moral») reza: «Comparación general del modo de alcanzar la certeza entre el conocimiento matemático y el filosófico» (*Allgemeine Vergleichung der Art zur Gewißheit im mathematischen Erkenntnis zu gelangen mit der im philosophischen*). Luego diremos algo más sobre esto.

⁵³ Como parte del § 2 (en la sección c), 1). IV, 268-9.

que acabamos de apuntar al sentido que pueda tener aquí “parte”, y que ahora se van a revelar como fundamentales. La distinción entre “materia” y “forma” aparece aquí para hacer emerger esa diferencia. En la Introducción (y esto vale para cualquiera de sus dos redacciones) la distinción se ha establecido partiendo de la experiencia misma; del hecho de que, en efecto, lo primero e inmediato es que conocemos, que conocemos esto o aquello, pero siendo así que “conocer” es algo distinto de eso que conocemos. Donde ha sido el tiempo el que ha servido para introducir la diferencia “de principio” entre lo que nos hemos en el y como el tiempo y el habérmolas mismo con algo como algo. Aquí, en cambio, como estamos ante la sensibilidad, que ha quedado determinada como el modo inmediato de relación, lo que quiere decir como el modo para aquello (que en esa medida se presenta como lo) que es *dado*⁵⁴, el empleo de los conceptos de “materia” y “forma” parece venir de suyo. Pues, como hemos visto, materia quiere decir lo que es determinable, por tanto aquello que, en general, está dado. Siendo esto así (aunque, por eso mismo, a nosotros nos parezca que Kant procura en la nueva redacción de la Introducción una entrada más —o mejor— fenomenológicamente hablando, ya que esta distinción puede ser, digamos “de entrada”, en cierto modo “abstracta”), tenemos que lo que va de suyo en el conocimiento empírico, la sensación, es lo que se da, por tanto la materia del fenómeno. En cambio aquello que da al fenómeno su aspecto reconocible, como objeto de conocimiento, esto es, aquí como objeto-de-intuición, la determinación por tanto, es la forma del fenómeno. Donde la forma o la determinación constituyen el *orden* de la intuición o el orden en que algo es intuitivo; por tanto las relaciones en que se presenten las sensaciones. Si, como hemos visto al comienzo, lo que en verdad hace del conocimiento “conocimiento” es la validez, el conocimiento llamado por eso mismo “a priori” (en ese sentido no temporal sino de principio) o “puro” (en el sentido de “puro” que significa vinculación con la experiencia), entonces aquí también habrá de ser que tengamos en punto a la sensibilidad una instancia *a priori* o pura, la que será su forma. Siendo así que, por lo mismo, la sensación deberá considerarse igualmente, en esa apreciación de principio, como aquello vinculado a la sola experiencia, como “lo a posteriori”.

Esto no tiene por qué plantear ninguna dificultad. El problema es si y cómo la doble respectividad, empírica y de validez, viene a tergiversarse en la comprensión de la facultad misma de la sensibilidad, es decir, en punto a su condición de “receptividad”. Porque el hecho de que la intuición empírica quede de parte de la sensación, el que la sensación asuma la figura de lo empírico, esto, decimos, tiene que pertenecer igualmente a la receptividad. Tanto como la sensibilidad tiene que pertenecer a la validez. Debe evitarse el error de pensar que la sensación es siempre sólo algo empírico, en el sentido de algo de suyo psicológico, por tanto fuera de un posible examen trascendental (o si en este examen simplemente como un “resto” que debe quedar necesariamente fuera), mientras que sólo la intuición pura y formal merece, por serlo precisamente de la receptividad (que de suyo parece ser sólo un objeto “psicológico”), es decir, por ser lo que inopinadamente se encuentra vinculado a la validez (pues, como decimos, no se entiende bien cómo la receptividad pueda ser el “fundamento”, vamos a decirlo así, de la validez), que sólo esta, y por esto, merece una consideración especial. Esto significa que (la comprensión de la “cosa” que tiene detrás es la de que) la receptividad es lo que va de suyo en punto a la sensación; que la sensación misma no hace sino revelar esta nuestra condición meramente empírica y psicológica. Que, insistimos, es al mismo tiempo la razón de que su vinculación con la validez parezca, vamos a decirlo así, “especial”. Pues Kant dice que, en efecto, la forma,

⁵⁴ A 19/B 33.

lo mismo que la sensibilidad, puede aislarse o separarse⁵⁵ (*isolieren, absondern*) en punto a su consideración; pero esto sólo quiere decir que merece una consideración en punto a ese su carácter de forma. Nada más que eso. Lo que no debe olvidarse es que la sensación y el respectivo empírico de la intuición son también un respecto de consideración igualmente pertinente que el trascendental, un respecto de consideración también en punto al sentido mismo de la validez, esto es, al sentido de la validez en tanto que sensible. De hecho, todas las indicaciones atinentes a esa condición “humana” de la intuición, y la Observación general añadida que abunda en este aspecto, tienen todo que ver con el hecho, fáctica y fenomenológicamente relevante, de la finitud de nuestro ser en tanto que seres sensibles; precisamente por lo que hace a la condición meramente cualitativa que tiene la sensación. (Con lo que, tal y como apuntamos antes, no estamos pensando en la posibilidad de que la sensación sea objeto de un “principio trascendental”, esto es, de un principio lógico —tal y como se ve en las Anticipaciones de la percepción—, sino que se trata justamente de la relevancia solamente estética, si puede decirse así, de la sensación.) Lo que no debe olvidarse es que la validez no puede dejar de estar vinculada a la experiencia, siendo la “facticidad” justamente el nombre para una tal vinculación; esto es, donde la “figura” que tome la sensibilidad como materia *tendrá que poder considerarse igualmente en punto a la validez*, como algo de la validez, queremos decir. Frente al peligro, insistimos, de que la consideración trascendental y lo pensado como validez queden únicamente de parte de la forma (con la producción de “contrastes” ficticios, que ponen a la vista y comprensión que esconde una equivocidad) y con ello “separen” o “segreguen” la filosofía trascendental de su atingencia a la “cosa misma”, que no es otra que el conocimiento en su finitud, la trascendencia misma, y la hagan caer así en una suerte de “trascendentalismo”, entendido como la limitación de la cuestión de la validez al rendimiento de hacer posible el conocimiento *a priori* (que, por su parte, cabe este trascendentalismo, queremos decir, vendrá a considerarse como un conocimiento *a priori* “especial”, un conocimiento atingente a una objetividad “particular” —sea la de la de los objetos de la naturaleza sea la de los objetos de la matemática).

Cuando Kant en la segunda edición introduce la distinción entre dos clases de “exposiciones”, entre los modos posibles de poner a la vista la intuición en su condición formal, que es lo que va a ocupar en verdad a la «Estética trascendental», más bien *parece* sucumbir a este, como lo hemos llamado, “trascendentalismo”, al hacer expreso el rendimiento de la sensibilidad como fundamento de la posibilidad de “juicios sintéticos a priori”. Porque aunque es así que, en efecto, esta posibilidad es siempre sólo (también) la posibilidad de la experiencia, nunca nada separado de ella, el planteamiento de la cuestión en términos de “juicios”, lo que quiere decir, conforme a la finitud estructural y constitutiva de la Razón y del conocimiento, ha venido a interpretarse como una “división” del problema de la Razón pura, esto es, del problema de la Razón pura en tanto que solamente (y en este “solamente”, también “abstractamente”) concernido por el problema de las ciencias en punto a su fundamentación (el conocimiento-a-priori “especial” de antes), en tanto que saberes positivos, pues, siendo así que esta figura se tornará en “destrucción” en punto a la metafísica, como la demostración de la absoluta imposibilidad de un tal saber. Esta interpretación que ha entendido que lo que sólo es un modo de abordar la cuestión, que es la única cuestión posible, la de la finitud de la Razón, según decimos, el que Kant llama «método analítico»⁵⁶, supone también una división en la cosa misma, una división que corresponde a la que hay entre ciencias particulares, según decimos. Pero entonces, ¿a qué

⁵⁵ Cf. A 22/B 36.

⁵⁶ Cf. *Prolegomena* IV 263-4.

introducir esta distinción?. Si consideramos en su totalidad las modificaciones del texto de la Estética trascendental en la segunda edición tenemos que, previamente a las Observaciones finales el principal cambio se hace en punto a la distinción entre los dos modos de Exposición (*Erörterung*), por tanto, que es así que hay una conciencia metodológica clara en punto a esto, por lo que hace al sentido de los textos en tanto que modos de exposición, es decir, en tanto que este modo esté vinculado internamente a la cosa misma (lo que antes hemos dicho sobre el sentido de las “consecuencias” como “corolarios” y de las “dilucidaciones” como “escolios”). El modo mismo, la distinción misma entre “metafísico” y “trascendental” en punto a la exposición, ocupa las dos adiciones fundamentales (así como la reubicación de uno de los “números” de la “Exposición” luego señalada como metafísica⁵⁷). Las Observaciones finales añadidas son, por su parte, atinentes a la finitud misma del objeto de conocimiento, al “fenómeno”, pero precisamente en la medida en que el propio conocer, como acción fenomenológica fundamental, tampoco puede escapar a aquélla; es lo que se plantea como la cuestión de la «autointuición»⁵⁸. Pues bien, si, como decimos, consideramos las modificaciones en general, ¿no vemos más bien una insistencia en el aspecto “metafísico”? Es decir, ¿no es esta distinción más bien un intento de salvaguardar la peculiaridad de la exposición metafísica frente a la trascendental?. Y si es así, volvemos a preguntarnos, ¿a qué introducir entonces esta distinción?

Kant insiste en que las modificaciones tienen que ver con el «modo de exposición»⁵⁹ (*Darstellungsart*). Aquí no vamos a poder desarrollar esta apreciación en todo su alcance. Lo que sí podemos decir es que es en punto a algo del modo de exposición, en el sentido de poner ahí a vista la cosa, en la medida en que ello se juegue también el rendimiento crítico mismo, es en punto a esto, decimos, que Kant introduce en la segunda edición una tal «Exposición trascendental» (aquí entendida, decimos, como “*Erörterung*”, “localización”, donde la “redundancia” de significados atinentes a eso que es “poner ahí delante” o “mostrar” algo es ya una indicación de que hay una dificultad). Pues se trata, en efecto, de que la Estética trascendental sea «tan cierta e indudable como quepa exigir de una teoría que debe servir de *organon*»⁶⁰; esto es, donde lo que compete propiamente a la crítica es el andamiaje de interna sustentación de un conocimiento en la medida en que su validez (que es lo que en verdad examina la “crítica”⁶¹) vaya de consuno con ese su soporte demostrativo objetivo. Un soporte que deberá ser por tanto fenomenológicamente suficiente (tal es lo significado en estas líneas con la idea de “convicción”), pues la filosofía no es nada al margen del proceder en que y como se muestra la “cosa misma”; que sería otro modo de expresarse la finitud de la Razón, su condición de fáctica

⁵⁷ Nos referimos a la observación con que se abre el § 5 añadido en B (B 48).

⁵⁸ En lo que sigue vamos a referirnos con más frecuencia a este problema. Por ahora señalemos que se trata de una cuestión que aparece expresamente, con esta denominación además, en la segunda edición. Aquí, en la Estética trascendental, en B 68 y B 69 (las dos Observaciones añadidas), pero también en B 157-8 (Deducción trascendental de las categorías) y B 432 (Paralogismos de la Razón pura).

⁵⁹ B XXXVIII-XXXIX. Más adelante hablará del «método de exposición», *Methode des Vortrages* (B XLII).

⁶⁰ A 46/B 63.

⁶¹ Sobre la relación entre la “crítica” y el “organon” cf. A 12-3/B 25-7. Cf. también A 841/B 869. De acuerdo con estos textos queda claro que la crítica es una «preparación» (*Vorbereitung*) o «propedéutica» para el sistema, que el *organon* propiamente dicho de conocimientos. Luego abundaremos en estos conceptos a propósito de la idea de “concernimiento”.

exposición o, si se quiere, de necesaria “publicidad”, respecto de sí misma, por ese su “estar-abierto” a que nos hemos referido antes. Esta es la clave de la importancia del método de exposición, el hecho de que es la Razón misma la que se las ha consigo misma, pero también ante sí misma. Como lo ha expresado Kant en la “figura” del «tribunal de la Razón pura», la Razón es ella misma el juez que dirime la causa, pero también es el testigo y (porque de otro modo no podría ser lo uno y lo otro) el caso mismo y el lugar donde es posible algo así como el caso, que es el tribunal.⁶²

La Razón constituye, como el espacio en el que sólo es posible la pregunta por la verdad como pregunta por sí misma y por su posibilidad (por su capacidad o *Vermögen*), que es el espacio de la crítica, constituye, decimos, un espacio abierto en el que ella misma está expuesta. Es el espacio que Kant llama tribunal de la Razón y que tenemos que vincular a la publicidad. Sólo así se podrá entender la importancia que ha tenido para Kant la cuestión de la “exposición”. Término éste que deberá entenderse en un sentido amplio, considerando también esa “ambigüedad” a la que nos hemos referido antes, como el problema fenomenológico general de cómo se pone ahí la Razón, el problema de su mostrarse, en tanto que problema fundamental, es decir, al mismo tiempo como el problema de su “tener lugar”. Vinculando la exposición, decimos, tanto a la cuestión del “método”, como es aquí el caso, como a la cuestión de la “verdad” y del “significado”, y siempre en todos y cada uno de los “lugares” que podamos considerar que son vinculantes para la Razón. Los lugares de la “ciencia”, la “tradición” (“historia de la Razón”), la “historia” (política), la “Naturaleza”, etc. En todo caso, lo que nos importa de esto es que la Estética trascendental necesita de algo que ponga a la vista la validez y que lo haga

⁶² Es decir, porque, si se nos permite servirnos de la «estructura formal de la pregunta» tal y como la ha desplegado Heidegger (*Sein und Zeit*, § 2), la Razón misma es, primero, aquello por lo que se pregunta (*Gefragtes*), lo puesto en cuestión en la causa misma. Donde como la causa de todo juicio, “la cosa” del juicio en general (lo que los tribunales se traen entre manos) es siempre la verdad, si la Razón es causa —o donde si se “hace causa” de la Razón— es porque la verdad de la Razón no se encuentra dada inmediatamente, lo que quiere decir que lo primero, lo que hace necesario que haya “causa”, es el hecho de que la verdad no está ahí sin más ni más, sino que, kantianamente, la verdad es un «problema/ tarea» de la Razón, en el doble sentido del genitivo, que la Razón sea, en su propio ser si puede decirse así (pues no hablamos de “una” causa sino de su condición general de causa, de su ser-causa o estar-en-causa), ella misma un problema y que lo sea para sí misma, internamente (y lo mismo podría decirse de la “verdad de la Razón”). Lo primero, el hecho fundamental si se quiere, es que la Razón es causa de sí misma (que es lo que hemos visto como el concernimiento por sí misma, otra forma de expresarse el hecho de que la Crítica es el Tribunal de la Razón, etc.). Porque esto es así tenemos que, en segundo lugar, la Razón es aquello que se pregunta; porque si la Razón es el litigio mismo las preguntas de la causa serán las preguntas de la Razón, las preguntas por la Razón misma en punto a sí misma, pues sólo en la Razón y en su “ser” se va poder encontrar la respuesta al problema (a la Razón le va este su ser en tanto que “problema”). Es decir, la Razón constituye también el lugar donde la pregunta termina y alcanza su propósito; la Razón es igualmente, en este sentido, lo preguntado (*Erfragte*). Por último, la Razón es también aquello «a lo que se pregunta», lo interrogado mismo (*Befragtes*), o bien el testigo que tiene que responder. Pero donde si esto es posible, es decir, y no como un círculo vicioso en el que simplemente tendríamos la “repetición” de lo que la Razón ya sabe de sí misma, es porque la Razón se presenta siempre ya como un problema, pero como un problema que es siempre ya también la tarea de su solución (que es el doblez que encontramos en la idea de *Aufgabe*). Por tanto (pues el doblez no se puede resolver, es decir, no se puede desplegar en una sola dimensión), nunca como una suerte de descubrimiento o desvelamiento de lo que ha quedado oculto sino siempre sólo como un continuado trabajo y esfuerzo de sostenimiento de la verdad; porque es así que hay un continuo e inacabable problema de la Razón. Pero donde nada de esto se entendería si, como hemos dicho en punto a lo primero, “aquello por lo que se pregunta”, no se comprende que la pregunta misma, el preguntar, constituye una actitud fundamental de la Razón, algo que le va en su ser precisamente en tanto que finito. Que es donde nos encontramos con la “crítica” y con la idea misma de “tribunal” entendido como el espacio cuyo sentido es justamente el de la causa o el de estar-en-causa, es decir, el de “irle la cosa misma” (porque es un irle finito, etc.) de la Razón.

además de modo incontrovertible. No sólo como una «hipótesis aparente», sino como una mostración fundamentada, como una de-mostración que resulte «totalmente esclarecedora» y que (porque) ponga ahí «manifiestamente [*augenscheinlich*] la validez». Esto y no otra cosa es lo que se pretende con la Exposición trascendental, es decir, con lo que luego, ya en *B*, se introduce expresamente como tal y que ya encontramos aquí en A 46-9. Porque en este texto se explica ya el propósito de aquélla.

Como hemos dicho antes, en principio no parece que pueda entenderse algo así como una “exposición trascendental”, puesto que la mayor parte de las modificaciones van en la línea de la cuestión metafísica y porque el texto mismo, en general, más bien apunta a cómo es nuestra hechura sensible la única que puede explicar la constitución de los objetos de experiencia en general. De hecho, el texto de A 46-9 se ocupa más bien de una cuestión, vamos a decirlo así, “pendiente” (es la segunda de las Observaciones generales, y finales, de la Estética trascendental, el segundo de los escolios). Pero ¿y qué?. Para poder entender que los cambios en la segunda edición no suponen sucumbir a ningún “trascendentalismo” tenemos que tener en cuenta que el método que se propone en la Exposición trascendental, el de retroceder desde ciertos conocimientos que están ahí hacia el fundamento de los mismos, el método que llama en los *Prolegomena* “analítico”, no es sino una profundización en el proceder de mostración en tanto que fenomenológico. La profundización en el hecho de que la Razón es un *factum*, pero donde tal *factum* tiene que inscribirse en sus justos términos, que son los que nos encontramos en la Introducción como el «problema general de la Razón pura». Es decir, donde si esta Exposición queda vinculada expresamente a una sección de la Introducción, concretamente al § V⁶³, ello deberá entenderse en el justo sentido que tiene cabe un tal problema general, donde la filosofía trascendental pertenece de lleno al, vamos a llamarlo así, “problema de la metafísica”. Y con ella las dos ciencias teóricas. Esta, y no otra, es la cuestión. Por eso la distinción tiene que ver más bien con una especie de “ampliación” de los procedimientos de mostración, justamente en punto a que se distinga lo que tiene que ver con la mostración de la validez de lo que apunta en cambio al desembozamiento de una particular condición de nuestro ser; aquello como el desembozamiento del valor ontológico de la sensibilidad *a priori*, y esto como el desembozamiento, si se nos permite, óntico-ontológico, de la finitud de la Razón (del conocimiento *a priori* y del conocimiento en general). Que es donde se va a localizar la verdadera dificultad. Porque esto es así, en el fondo una radicalización de nuestro concernimiento como concernimiento finito, en la Exposición trascendental queda claro que no se trata sólo, o mejor, que ante todo no se trata de una mera “deducción” en el sentido de una “derivación” de unos conocimientos a partir de otros; digamos la de los conocimientos de la geometría a partir de los de la exposición de las intuiciones puras. Se trata justamente de poner a la vista y realzar esas hechuras como principios, pero no dando por sentado ya qué sea el conocimiento o el conocimiento *a priori* (pues el trascendentalismo a que nos hemos referido es una forma de o se deriva de algo así como el “cientifismo”), sino justamente haciendo depender una tal mostración del trabajo mismo de desembozamiento de tales hechuras. Como un desembozamiento que siempre y únicamente puede ser interno a “la cosa misma”. Esto hace que la referencia a la matemática en A 46-9, es decir, en el contexto de la mostración de la “posibilidad” de la experiencia en tanto que sensible, sea una suerte de profundización en su condición constituyente del conocimiento en cuanto tal, no como un conocimiento “especial”; como una suerte de “trascendentalización” de la misma (o como el apunte de la importancia “general” del problema de la Razón pura). (Distin-

⁶³ B 41.

guimos entre lo que hemos llamado “trascendentalismo”, que sería la consideración que no se atiene al problema de la Razón pura como un problema general y que lo convierte en un cuestion puramente metacientífica, y esta “trascendentalización”, que se refiere al movimiento contrario, aquel que quiere llevar la matemática a las condiciones de posibilidad de la experiencia misma, en su sentido genuinamente trascendental.) Así, «la dilucidación de un concepto en su condición de principio»⁶⁴, que es en lo que consiste una tal exposición trascendental, no podrá hacerse si no es comprendiéndola dentro del trabajo mismo en que tiene lugar tal exposición o dilucidación, dentro del sentido mismo de ese trabajo que es la crítica. De ahí que haga falta, a modo de requerimiento fundamental, «el que estos conocimientos [que se siguen de lo que se muestra como principio] sean posibles sólo bajo la presuposición de un modo de explicación dado»⁶⁵ (donde, insistimos, esto se refiere a la matemática), que no es otro que la doctrina “crítica” que aquí se sostiene del idealismo trascendental⁶⁶. De lo que se trata es de que la forma no quede únicamente comprendida como validez, trascendentalmente entendida, sino que tiene que ser así que también pueda comprenderse metafísicamente. La “segregación” de una Exposición trascendental debe entenderse en este preciso sentido y no en otro. (Al final del trabajo volveremos sobre la esta suerte de separación de la exposición trascendental.)

Insistamos en que lo que constituye la determinación de la “intuición” en sentido propio, como aquello que no es ni tiene que ver con el concepto, es siempre sólo una determinación de carácter metafísico. Y que Kant deja claro que sin esta determinación intuitiva tampoco se podría entender la condición de “principio” de las intuiciones puras. Por tanto tampoco su condición de “formas” (que es lo que nos ha traído hasta aquí). Que aunque se trate de “conceptos”, por cuanto de ellas se siguen conocimientos, que es como encontramos definida la “exposición trascendental” (ya nos hemos referido más arriba a este significado de “concepto”), siempre se trata sólo de intuiciones en su condición de tales. Donde la intuición pura «tiene su asiento en el sujeto como la hechura formal de éste de [o que consiste en] ser afectado por objetos y, con ello, de [que consiste en] dejar venir a presencia la *representación inmediata* de los mismos, e.e., *intuición*»⁶⁷. Es decir, donde tiene su “asiento” en el «*sentido* externo en general» (el subrayado es de Kant). Porque esto es así, si nos fijamos en las determinaciones metafísicas de los conceptos de espacio y tiempo, por tanto en su condición de “intuiciones puras”, *qua* intuiciones, entonces nos encontraremos con las peculiaridades de una representación que siendo *a priori* es, sin embargo, intuitiva. Los conceptos de reflexión que sirven a este despejamiento o desembozamiento de la forma de la intuición vienen a encontrarse justamente con un “lugar” que no es ni el del concepto mismo, el lugar en el que inmediata y regularmente se han venido a comprender todos los conceptos de reflexión, ni tampoco el de la síntesis del conocimiento, que es para la que se reserva la exposición trascendental, es decir, cuando las intuiciones fun-

⁶⁴ B 40.

⁶⁵ *Ibid.*: «Zu dieser Absicht wird erfordert: 1) daß wirklich dergleichen Erkenntnisse aus dem gegebenen Begriffe herfließen, 2) daß diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung einer gegebenen Erklärungsart dieses Begriffs möglich sind.»

⁶⁶ Y que tiene la peculiaridad de ser una muy especial “pre-suposición”, como hemos visto antes, de carácter circular.

⁶⁷ B 41: «sie bloß im Subjecte, als die formale Beschaffenheit desselben von Objecten afficirt zu werden und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben d.i. Anschauung, zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äußeren Sinnes überhaupt.»

cionan como «principios», que es, decimos, *justamente lo que* aquí *no* está en juego. Lo que está en juego es su necesidad para los objetos de la sensibilidad en cuanto tales, en su condición de multiplicidad inalienable. Así, tenemos que la unidad de la intuición no es una unidad abstraída, no es la unidad de la subsunción, pues se trata de la unidad que sostiene la multiplicidad en cuanto multiplicidad, esto es, porque se trata de una multiplicidad de elementos cabe relación, que es de donde toman su unidad. Como una unidad subjetiva (o atingente a nuestra hechura subjetiva). Así, si pueden abstraerse una serie de individuos para formar un concepto empírico, ello será porque y en la medida en que tengamos primero una tal multiplicidad que permitirá reconocerlos como tales, como “individuos” queremos decir, siendo esa su unidad algo previo a la reflexión meramente lógica (porque es una unidad que es una relación). Esto es algo de lo significado cuando se dice que la intuición es «Aquella representación que puede estar dada antes de todo pensar»⁶⁸. Por lo que hace a la cualidad de la intuición tenemos que el espacio constituye una “realidad” subjetiva, una realidad tal que no requiere de objetos en el espacio, que no requiere de negación, para que haya espacio, aunque nunca pueda faltar espacio, esto es (tal es el sentido mismo de su condición subjetiva), porque no podemos representarnos su falta. Como una “realidad” que consiste en la “posibilidad” de las relaciones (que es el sentido en el que sólo puede entenderse la idea de una hechura subjetiva), es decir (para que podamos entender que estamos en el título de la “cualidad”), en la limitación misma de nuestra Facultad de representación. Por tanto nunca como una relación cuya realidad dependa de las relaciones tal y como tienen lugar en la experiencia; esto es, nuevamente como una especial, este caso, “realidad”, independiente de la abstracción de la experiencia (como una realidad ante todo no derivada). En cuanto a la relación misma, es la “unicidad” de la intuición lo que tenemos como el fundamento de esta relación; es decir, como un “todo” anterior y primero de cualquier parte; como un «*totum*», no como un «*compositum*»⁶⁹. Como una unidad infinita. Lo cual sólo podrá entenderse originaria pero subjetivamente, puesto que toda restricción, *Einschränkung*, de la intuición es por mor de una tal totalidad, lo que quiere decir que todo lo que se muestre en relación será siempre sólo una limitación, *Schranken*, esto es, la puesta a la vista misma de nuestra condición finita y expuesta. Por último, en el caso de la modalidad, que es la que más nos interesa para la cuestión de la materia y la forma, el todo infinito es un todo *dado*, tal que las partes de la intuición se encuentran todas ellas dadas al margen del tiempo, es decir, nunca como resultado de una “subsunción” (que es como se vuelve a plantear la cuestión; en el fondo, el modo en que todo el tiempo se está planteando la cuestión); nunca como “resultado”. En contra de la determinación puramente lógica de lo “dado”, de lo “determinable”, que más bien es la materia y no la forma. Porque, como venimos diciendo, lo que aquí está dado es la propia condición finita de la sensibilidad. Nuestra propia (subjetiva) condición finita. (Al final de este trabajo volveremos sobre estas notas. Así como sobre la cuestión de la diferencia entre exposición metafísica y exposición trascendental.)

Por todo esto, si es así que en la sensibilidad está una determinación genuina de esta nuestra finitud, el sentido que tiene la Exposición metafísica, esto es, como distinta de la Exposición trascendental, también deberá poder encontrarse en el hecho de que algo así como “la sensibilidad” tiene que considerarse separadamente de algo así como “el entendimiento”. Porque una segregación entre Estética y Lógica es fundamental. Pero no como si se ocuparan de explicar dos clases de validez, “particulares” (que es uno de los peligros del trascendentalismo,

⁶⁸ B 132: «*Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt Anschauung.*»

⁶⁹ A 438/B 466.

según hemos visto antes), sino porque metafísicamente tienen que mantenerse separadas ambas facultades, y ello precisamente para sostener adecuadamente la finitud de nuestro ser, que no será una finitud no sólo “lógica” (ahora entraremos en esta cuestión), o no sólo en punto al “conocimiento”, sino de una naturaleza más amplia (o más profunda). Por de pronto, y esta nos parece la clave, de una naturaleza tal que no tengamos que buscarla únicamente en el conocimiento teórico. En lo que sigue iremos diciendo más cosas a propósito de esta especie de “segregación” necesaria.

2.2. Diferencia y facticidad lógica. Primer esbozo del entendimiento.

2.2.0. Planteamiento del problema.

Hemos dicho que la relación es siempre, cuando se trata del conocimiento, una relación lógica. Que la estructura lógica o del juicio es una estructura inalienable a la hora de comprender el cómo de ese “habérmolas con” que es el conocimiento. Como hemos visto al comienzo del análisis primero de la sensibilidad (de su primer esbozo), el comienzo mismo de la cuestión, sea cual fuere, pasa en las primeras líneas de la Estética trascendental por la determinación de la relación en sus términos, vamos a decirlo así, “primitivos”, fenomenológicamente hablando. Esto es, previamente a la introducción de los conceptos de reflexión de “materia” y “forma”. Tales términos son los que establece la relación como tal relación, como una diferencia inalienable. Los de “medio”, que se refiere al hecho de que hay una distancia o diferencia, e “inmediato”, que apunta a aquello sólo respecto a lo cual el “medio” puede ser “medio”, eso irreductible a cualquier mediación. Pero donde ambos, no lo olvidemos, tienen que considerarse siempre como momentos o aspectos de algo previo, que es la reflexión. Es decir, donde, si se quiere, es justamente la reflexión aquello cabe lo cual tiene lugar la distinción misma. El tener lugar la distinción así como, a una con ello, y de ese modo redundante hemos venido señalando que podemos encontrar entre el “fenómeno” y el “proceder” respecto al fenómeno (como esa suerte de “reverberación”), el modo mismo de estar en la distinción y de despejarla.

Pero sucede que, además, o mejor, que por eso mismo, para que la distinción no sea algo abstracto tenemos que encontrarnos ya en el juego mismo de la reflexión. Es decir, que tiene que ser así que siempre nos hemos con tal juego. No como algo con lo que podríamos no habernos sino como aquello en lo que siempre estamos y que sólo desde un tal estar podemos reconocer (la reverberación tiene que ser algo fáctico). Hemos dicho que la experiencia constituye, lo mismo que el tiempo, ese lugar o estancia inalienable. Pero también, por la misma razón, lo es el devenir mismo de la Razón. Es lo que nos hemos encontrado en la Estética trascendental en punto a lo que hemos llamado “consecuencias ontológicas”, pero que también aparece en otros lugares⁷⁰. Esto va revelarse importante en punto al juzgar por cuanto la «Lógica» es una disciplina asentada. Es decir, porque las “figuras” que han venido a constituirse en propias de la lógica (incluyendo la lógica misma, como ahora veremos) son antiguas.

En todo caso, lo que tenemos que ver aquí es cómo pone a la vista Kant la condición judicativa del conocimiento. Esto es, cuáles son los procedimientos con que lleva adelante, y lo hace además fenomenológicamente, esa tarea. Pero sobre todo si también nos vamos a encontrar con las mismas dificultades y distinciones que hemos visto en punto a la sensibilidad. (In-

⁷⁰ Por las primeras nos referimos al texto de A 39/B 56 y ss. (y ya antes, desde el comienzo de A 36/B 53). Pero también puede verse A 44/B 61-2

cluso cómo fue posible llevar a cabo el despejamiento de aquélla al margen de, o “desde fuera” de la estructura fundamental del juicio.)

2.2.1. Entendimiento y (ontología de la) finitud: relación y existencia. (Sentido metafísico de la “onto-logía”.)

Vamos a considerar ahora el entendimiento desde lo ganado en el análisis de la sensibilidad (en ese su primer esbozo), esto es, desde el punto de vista de la condición absoluta de la relación, lo que quiere decir, desde la imposibilidad de que ninguno de los dos modos de estar en la relación pueda comprender al otro (y con ello suprimir la relación misma, en tanto que lo hay absolutamente o sin más). Esto quiere decir que el juzgar, que desde el principio hemos visto como esa estructura fundamental en la que y como la que sólo puede tener lugar todo “habérmolas con” en tanto que finito, que el juzgar, decimos, todavía no puede emerger. Piénsese que, como hemos visto en la «Introducción», lo que nos lleva al juicio y su forma es el estar ya cabe el conocimiento. Porque el conocimiento es el “fenómeno” que en este texto se toma como punto de partida; siendo por tanto el “juicio” algo que va de suyo con el conocimiento en general, pero también, luego, con conocimientos señalados como el de las matemáticas o el de la especulación. Sin embargo, aquí se trata de atacar la cuestión en su previo, que es la constitución misma de la relación y el sentido de la diferencia que alberga y la hace posible. Como la diferencia “medio/ inmediato”. Por eso la “entrada”, que es una entrada en la cuestión de la “lógica”, todavía no puede caracterizar positivamente la relación, es decir, no puede explicarla como “juicio”, sino que tiene que quedarse en una explicación de la diferencia «meramente negativa»⁷¹ (*bloß negativ*) (luego diremos algo más sobre esto).

Tenemos así que el pensar es el «medio» de la relación que es siempre el conocimiento. De la misma manera que hemos visto en punto a la sensibilidad, hay ya una figura que toma el rendimiento del pensar en cuanto tal, que es la figura del «concepto», *Begriff*, que encontramos ya en aquel texto inicial. La idea de medio significa que el modo en que conoce el entendimiento es siempre porque y en la medida en que ya esté dada la intuición. Como una tarea cualitativamente diferente pero vinculada con la de la sensibilidad. O mejor, justamente como una tarea que sólo puede tener lugar en una cierta vinculación. Así lo expresa Kant en la “introducción” misma, que es una repetición de la distinción entre las dos «fuentes fundamentales del ánimo» en tanto que Facultad de conocer (en tanto que «fuentes fundamentales del conocimiento»), cuando caracteriza al entendimiento (ahora veremos el porqué de este “nombre”, que todavía no ha dado en este momento⁷²) como «la facultad de conocer un objeto *por medio de* estas representaciones» (el subrayado es mío⁷³), las representaciones “acogidas” por la receptividad (o que consisten en el acogimiento por la sensibilidad de los objetos y en su puesta ahí “como dados” —que es lo que significa la intuición, ese “estar-ahí” o “darse” asequible y reconocible, en tanto

⁷¹ A 67/B 92.

⁷² El texto a que nos referimos es el de A 50/B 74.

⁷³ El texto completo de A 50/B 74 reza: «*Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüths) gedacht.*»

que asequible o reconocible, como un “estar-ahí” o “darse” apofánticamente relevante). El pensar siempre sólo tiene lugar «en la relación a» tales representaciones; por tanto siempre sólo como relación.

Pero esto también se puede expresar de otra manera. La idea de medio y de mediación puede expresarse también fenomenológicamente de otra manera (y ello siempre sólo negativamente), a saber, como el hecho de que pensar es o consiste en «la facultad de, incluso, producir las representaciones». Que es lo que significa «*espontaneidad*»⁷⁴. Es decir, siendo así que el “modo” o la expresión más adecuada del “modo” para la sensibilidad es la de la receptividad, el acogimiento finito de lo que se presenta, el “modo” para el entendimiento (que, como se dice en estas líneas, recibe este nombre justamente por ser este su modo propio, ahora veremos por qué) es el de la espontaneidad. Donde “acoger” se opone aquí a “producir”, “traer ahí delante”, *hervorbringen*. Pero, ¿cómo?, es decir, si es así que el pensar tiene que constituir igualmente un modo de ser finito o expresar la finitud constitutiva de la relación, ¿cómo lo que es tan sólo “medio” en la relación viene que considerarse en cierto modo como “independiente”? En lo que sigue vamos a ocuparnos por extenso del sentido de “relación” lo mismo que del “espontaneidad”. Aquí únicamente queremos señalar la *dificultad* de que siendo el pensar el que constituye siempre sólo el medio de la referencia a objeto, y el medio que participa de su conocimiento y lo hace posible, su función como representación obrada por la propia facultad, como un “poder” que es un “producir”, parece contravenir esa su otra determinación. O dicho de otra manera, la dificultad de qué pueda significar un tal “producir”, si es que constituye algo del “habérselas con” en que consiste el conocer y consiste justamente en tanto que se trata de un modo de ser finito.

Como hemos visto al comienzo (siguiendo el trazado provisional del esbozo fenomenológico de la relación), lo que inmediata y regularmente se impone al pensar la relación es el *análisis*. Aunque en ese comienzo (ahora también el de la «Introducción»), la relación y el análisis aparecen vinculados al juzgar (que aparece expresamente como la “estructura” fundamental del conocimiento al comienzo del § IV), vamos a considerar el análisis en términos de la sola relación; es decir, porque nos parece que las “consecuencias” que se siguen de él son del todo —entiéndase, y sólo abstractamente— atingentes a este pensar la relación. En el análisis se impone el pensar como “conciencia”, en el sentido del estar al cabo de la relación que es el conocimiento como la relación en la que estamos (en la que estamos “nosotros”, etc.). Porque es el pensar en el que inmediata y regularmente, pero de modo inalienable, nos encontramos. La conciencia entendida en este sentido (todavía no como la “autoconciencia” que vamos a vincular mas bien a la nota del “concernimiento”) constituye, como ese estar al cabo, el pensar mismo en tanto que medio. La conciencia puede considerarse como la expresión del tener-se mismo del pensar en y como relación. Por eso lo primero es el análisis, que no es sino el trabajo de mostrarse y ponerse a la vista la conciencia misma en su mismidad; como la conciencia que comprende en el concepto la multiplicidad de notas (recuérdese, «conceptos parciales»). Esto es, siendo el análisis del concepto el modo y manera en que puede tener lugar (inmediatamente) la conciencia como tal. Pues bien, en la conciencia como capacidad de analizar y descomponer lo pensado tenemos ya, al menos por de pronto, algo así como la capacidad de producir una representación. Porque no se trata de que haya primero “conciencia” y luego “descomposición”, sino de que la posición del pensar como estar al cabo de sí mismo es siempre sólo estar al cabo

⁷⁴ A 51/B 75: «*Wollen wir die Receptivität unseres Gemüths, Vorstellungen zu empfangen, so fern es auf irgend eine Weise afficirt wird, Sinnlichkeit nennen: so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses der Verstand.*» Los subrayados son de Kant.

de la relación. De otro modo no se entendería que hubiera algo así como “análisis”, es decir, precisamente como ese modo inmediato y regular. Ha de ser así que el pensar esté constituido de tal manera para que podamos encontrar de tal modo y manera el análisis. Como un ser (como un ser que es un modo-de-ser) que consiste nada más que en un tal e inalienable tener-se en la relación y en el medio. En este sentido podríamos decir que el conocer comporta siempre, como este ateniéndose a uno mismo, una suerte de “irse a sí mismo” (que no “en su ser”, que es donde tendríamos lo que hemos significado como concernimiento) de quien conoce. Lo que quiere decir, que siempre y en cada caso estamos en juego nosotros mismos en tanto que “mismos”, es decir, en tanto que en cada caso “yo”. O bien, donde está en juego nuestra “identidad”, tal y como se formula este extremo en punto a los juicios analíticos. Como la identidad que expresa el «yo pienso».

Sin embargo, y esta es la clave de lo que buscamos mostrar, nunca puede dejarse a un lado la finitud de la relación. Incluso cuando una tal identidad tome la forma del “yo pienso” no es posible suprimir la relación. Lo que quiere decir que, lo mismo que hemos visto en el caso de la intuición, no puede suprimirse la condición de “medio”. Así, la especial contrafigura que encontramos como determinación de la finitud, como esa suerte de “suposición” con la que poder pensar el límite que constituye nuestro ser, será la de aquel entendimiento que justamente no piense, sino que guarde una relación inmediata con las cosas. Aquí nos encontramos con otra denominación para la condición relacional del trabajo del entendimiento. Se trata de la determinación que podemos considerar como fenomenológicamente opuesta a la de “intuición”; o al menos aquella que piensa la diferencia respecto a la intuición en términos de la “relación” y de la “mediación”. Es la del entendimiento «discursivo»⁷⁵. La condición de “discursivo” significa que el entendimiento sólo puede referirse a los objetos, que su conocimiento de objetos sólo puede tener lugar en y a través de la mediación⁷⁶. Como el otro modo de conocer que el intuitivo⁷⁷, que aquí quiere decir justamente inmediato. Es decir, siendo así que se juega ese “irle su ser” propio del pensar como el hecho de que pensar y juzgar consisten siempre únicamente en estar al cabo de la representación *como representación*, en que el objeto pensado lo sea en relación a la intuición «como mera determinación del ánimo»⁷⁸. Como se trata de determinar al entendimiento en su finitud tenemos que, lo mismo que nos hemos encontrado en el caso de la intuición, el entendimiento en esta su condición de “mediato” pertenece «*al menos* [wenigstens; sub.mío] al entendimiento humano»⁷⁹ (es decir, porque no podemos determinar que no corresponda a todo entendimiento finito o a todo «ser racional finito»); como aquel entendimiento que «va con nuestra naturaleza»⁸⁰.

⁷⁵ A 68/B 93.

⁷⁶ Esto también lo expresa Kant como la condición *acroamática* del pensar (A 735/B 763), el que sólo puede tener lugar por medio de las «palabras (el objeto en el pensamiento)». Pero aquí sólo queremos decir que el entendimiento es, como la figura de la mediación que representa, una facultad discursiva, sin profundizar todavía en este su sentido acroamático (en lo estricto de ese acroamaticidad), en el hecho de que el lenguaje es el modo preciso y ajustado de tener lugar la relación o mediación que queremos pensar.

⁷⁷ *Ibid.*: «Es gibt außer der Anschauung keine andere Art zu erkennen, als durch Begriffe.»

⁷⁸ A 50/B 74.

⁷⁹ A 68/B 93.

⁸⁰ A 51/B 75: «Unsre Natur bringt es so mit sich ...»

Lo que queremos encontrar en un tal entendimiento es la figura de una finitud y, con ello, también la de la posibilidad misma de la ontología. Tal y como hemos visto en el caso de la sensibilidad. Pero, ¿es así?. Cuando Kant dice que hay un entendimiento de tal naturaleza, un entendimiento intuitivo, esto es, que «intuyera inmediatamente las cosas»⁸¹, está diciendo, y este es el verdadero sentido “metafísico” de la idea de mediación, que el entendimiento no puede poner ahí la cosas. Porque y en la medida en que no puede poner ahí la multiplicidad misma de la intuición. Porque el pensar y su capacidad, que es la de la conciencia, ese “irle su ser”, o bien, la espontaneidad tal y como la hemos caracterizado, el pensar, decimos, no puede ser nunca productora de otra cosa que de la propia representación; y ello sólo como representación de la representación, siempre y únicamente en punto a la representación «dada de otra parte». Por tanto, justamente como una espontaneidad o como una conciencia finita. «Aquel entendimiento por cuya autoconciencia fuera dada al mismo tiempo la multiplicidad de la intuición, [sería; J.G.F.] un entendimiento por cuya representación existirían al mismo tiempo los objetos de esa representación»⁸². Piénsese que en el caso de la intuición una intuición originaria sería aquella que pusiera ahí la cosa misma. Por tanto como una representación que sería inmediata pero que no sería propiamente “re-presentación” sino “arquetipo”. Pues bien, cuando estamos ante el entendimiento estamos ante lo mismo. Esto es, literalmente, ante “lo mismo”. Ya que se trata de poner a la vista los términos de una relación, o mejor, de la que es una y la misma relación. En todo caso, lo que lleva el entendimiento consigo, esto que aquí, en la Deducción, recibe el nombre de «autoconciencia», *Selbstbewußtsein*, es el hecho de la “espontaneidad”; que es la clase de cosa que no podemos encontrar en la intuición; como esto otro que la intuición. Por eso importa comprender que lo que se juega en verdad en punto a la finitud es la relación misma y el sentido de los términos que la constituyen, los de “inmediato” y “medio”, que es donde se juega justamente el límite constitutivo de nuestro ser como conocedores (en tanto que marcados por ese conducirnos fundamental que es el conocimiento, como “habérmolas con” en general, etc.). En estos términos, decimos, y no tanto en la idea de algo así como “actividad” o “pasividad”; que no son términos de los que se sirva Kant (o al menos no aquí), aunque pueda pensarse que es lo que hay que entender por “espontaneidad” y “sensibilidad”. Así, una intuición no finita sería aquella para la que “conocer” no supondría relación alguna. De hecho, si la “intuición” es lo mismo que la “posición de existencia”, la “creación” (que, como hemos dicho antes, es aquello frente a lo cual toma toda su fuerza la idea de «*Beschaffenheit*» —donde la idea de “creación” serviría como una suerte de contrafigura problemática, que es lo que queremos mostrar aquí) entonces no habría relación alguna, ni siquiera algo así como “inmediatez”, pues, en efecto, un ser originario cuyo intuir, en el sentido de “conocer” (como la acción que se puede considerar en general como inmediato habérmolas con las cosas, en tanto que el ser o la esencia de éstas se haya pensado como un “aspecto”, que es lo que nos encontramos a la base de la tradición), pusiera con ese conocer al mismo tiempo las cosas (las cosas que serían entonces “en sí mismas”, ya que no habría diferencia alguna entre “ser” y “existir”), este entendimiento, decimos, constituiría la figura de la imposibilidad de toda ontología. Es decir, de toda forma de conocimiento, por tanto, de toda relación. (Piénsese que, por lo mismo, a falta de relación, por tanto cuando al ser no pertenezca ese conducirse fundamental que es el conocer

⁸¹ *Prol.* IV 316, nota.

⁸² B 138-9: «*Derjenige Verstand, durch dessen Selbstbewußtsein zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde, ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objecte dieser Vorstellung existierten, ...*»

como “habérselas con” —porque, como hemos visto más arriba, la ontología no puede pensarse separada del ente que interpreta al ser o que se pregunta por el sentido del ser, como diría Heidegger—, que a falta de relación, decimos, y en otro orden de cosas, en el del “querer”, el ser originario, es decir, una voluntad divina, no sería entonces capaz de algo así como «deber»⁸³ —que, como veremos más adelante, esto es lo que va a encontrarse en el fondo de la lógica y del conocimiento— pues en verdad carecería de Facultad de desear.)

El entendimiento intuitivo es lo que Kant llama «entendimiento en la significación más general», *Verstand*, como aquella facultad que consiste en sos-tener, o en ser el sostenimiento de las cosas mismas, en su “consistencia” (*ver-stehen*) o, si puede decirse así, en su “cosidad”. Es una «una facultad de una *completa espontaneidad de la intuición*»⁸⁴ (*Spontaneität der Anschauung*), la facultad de conocer que produce ella misma los objetos de conocimiento (de acuerdo con lo que hemos dicho antes). En la *KU* nos encontramos con el modo que podemos considerar “ontológicamente” más pregnante para esbozar esta figura, es decir, con el modo que da cuenta en verdad, a modo de “contrafigura” (o habría que decir mejor, por el juego que debe tener el concepto problemático, a modo de no-figura), del sentido mismo de la ontología y, con ella, del conocimiento. El que dice que el entendimiento intuitivo es aquel que «no tendría otros objetos que lo efectivamente real» (*das Wirkliche*); un entendimiento que sólo podría decir que «todos los objetos que conozco son (existen)»⁸⁵. Esto es, un entendimiento que justamente no distinguiría entre posibilidad y realidad efectiva, que es la forma en que modalmente se puede expresar la no-finitud de una tal Facultad de conocer. Porque, como decimos, una tal distinción es la que caracteriza a nuestro entendimiento. «Es indispensablemente necesario para el entendimiento humano diferenciar la posibilidad de la realidad efectiva de las cosas»⁸⁶ (lo que quiere decir, el entendimiento humano es siempre sólo en y como una tal distinción, etc.). Tendríamos así que nuestro entendimiento es aquel para el que conocer es un tal “habérselas con”, esto es, un habérselas finito, con las cosas, en plural, como aquello que tiene una existencia particular y separada (*be-sondere*) (un “habérselas” en general si se quiere). El habérselas que por tanto sólo puede consistir, en general, en “pensar” (como el otro “modo” de conocimiento que no es el intuir, es decir, aquel que se sustenta en y como relación, en y como mediación, entendido en sentido amplio, lo mismo que antes hemos hecho con el “intuir”), lo que quiere decir, distinguir y estar en la distinción entre la existencia misma de la cosa, cuya posición en la representación es la intuición (por mor de la sensación, etc.), «la posición de la cosa en sí misma», y la posibilidad de la cosa, que es «la posición de la representación de una cosa respectivamente al concepto y, en general, a nuestra facultad de pensar»⁸⁷. Siendo el conocimiento (si es así que, como decimos, aquí es el entendimiento y el pensar los que asumen la figura de la finitud) la posibilidad misma de la distinción, el estar-en y sostenerse-en la distinción misma si puede decirse así

⁸³ Cf. *KpV* V, 414

⁸⁴ *KU* V, 406. Sub. orig.

⁸⁵ *KU* V, 402 y 403 respectivamente.

⁸⁶ *KU* V, 401: «*Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich nothwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit zu unterscheiden*».

⁸⁷ *Ibid*, 402: «*Nun beruht aber alle unsere Unterscheidung des bloßMöglichen von Wirklichen darauf, daß das erstere nur die Position der Vorstellung eines Dinges respectiv auf unsern Begriff und überhaupt das Vermögen zu denken, das letztere aber die Setzung des Dinges an sich selbst (außer diesem Begriffe) bedeutet.*»

(la posibilidad del “respectivamente a” frente a la imposibilidad del “en sí mismo”⁸⁸). Y, con el conocimiento, la onto-logía como la posibilidad del decir-se mismo, pues en una tal distancia entre posibilidad y realidad efectiva se juega el entre del lenguaje a que nos hemos referido antes. Si, como vimos en punto a la intuición, la intuición originaria es la condición de existencia, lo mismo que lo es el entendimiento originario, el entendimiento y conocer humano son sólo “condición de posibilidad”. Porque y en la medida en que, como decimos, sólo puede haber una tal “condición” si el pensar se las ha con la cosa y con su existencia como posición en sí misma; por tanto siempre sólo cabe ese límite inalienable y la distancia que abre. Pero donde su carácter de condición va a estar precisamente en el modo y manera en que sólo pueda ser en esa distancia; nos referimos al hecho de que siempre sólo podrá ser una “hechura”. Teniendo que ser ella misma también “existencia”, es decir, con esa su «peculiaridad» o «modo particular».

Por lo que hace al proceder y al modo y manera en que puede ponerse a la vista esta condición finita, tenemos el mismo modo que hemos visto en la sensibilidad, como esa suerte de “problematización” de nuestro propio ser. También en un texto de *B*. Así, el entendimiento tal y como es determinado en la “deducción” —que es la parte de prueba, pero que contiene igualmente escolios, sobre los que diremos luego algo más, es decir, a propósito de su sentido y utilización en la Deducción—, el entendimiento humano, no agota «todo entendimiento posible», precisamente porque el concepto que lo limita, el de un entendimiento intuitivo, es sólo un concepto problemático (ahora vendremos sobre esto). El concepto que lo constituye en su particular “contingencia”, como aquello del “caso”. Así tenemos que «Para el entendimiento humano es inalienablemente el primer principio [el principio de la apercepción, cuya condición “necesaria” es justamente lo que tiene que concebirse, es decir, en el único modo y manera en que esto va a ser posible, como la condición inalienable de “caso”, del caso en tanto que “nuestro” caso], así que no puede hacerse el menor concepto de siquiera de otro entendimiento posible, sea de uno tal que intuyera él mismo o que posea incluso una intuición sensible, pero de otro modo que la que está a la base de la del espacio y el tiempo»⁸⁹. Es decir, por lo que hemos visto que significa una tal problematización, el entendimiento discursivo es nuestro entendimiento, el entendimiento humano que no intuye; el entendimiento no-intuitivo, que es lo que se ha establecido antes⁹⁰. Pero esta posición así ganada, por medio del concepto problemático de entendimiento intuitivo, no es una posición de necesidad, o al menos no de necesidad absoluta, sino que estamos sólo ante la “necesidad” de lo puramente contingente, la de nuestro caso, que nos pone únicamente como tal caso. Por eso, como hemos visto antes en el texto del *Preisschrift*, el espacio vacío que despeja nuestra finitud deja a ésta al mismo tiempo en una suerte de “indeterminación”. Precisamente porque es un espacio vacío y sólo problemático que no puede constituirse nada más que en y como negación de la posibilidad, pero de esa posibilidad que es siempre sólo la nuestra. Por eso queda sin decidir, porque tiene que quedar sin decidir, si todo otro “ser pensante finito” es como nosotros.

⁸⁸ Se trata de la misma definición de “existencia” que encontramos en la *KrV* (A 598/B 626) como «la posición de una cosa, o de ciertas determinaciones de una cosa, en sí misma».

⁸⁹ B 139: «Aber für den menschlichen Verstand ist er doch unvermeidlich der erste Grundsatz, so daß er sich sogar von einem anderen möglichen Verstande, entweder einem solchen, der selbst anschauete, oder, wenn gleich eine sinnliche Anschauung, aber doch von anderer Art als die im Raume und der Zeit zum Grunde liegend befäße, sich nicht den mindesten Begriff machen kann.»

⁹⁰ Cf. B 135.

En este sentido recuérdese lo que hemos dicho sobre la “reverberación” entre el fenómeno que ha de mostrarse y el mostrarse mismo del fenómeno. Tal y como la hemos visto en último lugar, esto es, respecto a y como la reflexión. Piénsese que lo que aquí nos encontramos como ejercicio de “problematización” no es sino un rendimiento de la reflexión, de los que Kant adscribe directamente a la reflexión, queremos decir, como el trabajo no determinante de la Razón. El trabajo o la clase de trabajo en la que abundan los *Prolegomena* cuando piensan justamente este trabajo como un cierto “traspasar” de la reflexión en punto a regular (en el sentido en que esto tiene en Kant) el trabajo mismo del conocimiento⁹¹. Aquí no vamos a entrar en el alcance que deba darse a este trabajo. Concretamente al trabajo que aquí queda referido expresamente como el de la «analogía»⁹² (a cuenta del sentido y alcance de la “regulación”, queremos decir). Lo que nos interesa es poner a la vista que es la propia condición discursiva de la facultad de pensar la que está en juego en este trabajo de problematización. Donde no se trata de la mediación que se mantiene en la distancia respecto de la intuición, que sería la representación de la posición de existencia de las cosas, sino de la mediación, esto es, la reflexión, que mantiene la distancia respecto de nuestra propia existencia. Es decir, que consiste en el estar-en-relación que podemos considerar como nuestro modo de ser. Y que no hace sino mantenerlo y sostenerlo como tal, como modo-de-ser o como ex-sistir. Es lo que en otro texto posterior Kant expresa con la idea de “orientarse en el pensamiento”. Como el trabajo de posición de límites y de orientación respecto a esos límites. Así, cuando suponemos un ser infinito, por ejemplo en esa imposibilidad “modal” de la que hemos hablado antes, no hacemos sino orientarnos, lo que quiere decir, ponernos y localizarnos en nuestro propio ser⁹³. Dilucidar este nuestro ser. Que esa otra clase de trabajo, el de los “escolios”, a que nos venimos refiriendo. El trabajo de ganarnos en nuestro ser si se quiere, y que tiene todo que ver con la crítica y con la pretensión fenomenológica de la que venimos hablando.

(Añadamos algo sobre el fanatismo. Cuando este trabajo de la reflexión se malogra tenemos que la figura que ha de ser únicamente supuesta es tomada por una “cosa en sí misma”, porque, si puede decirse así (esta es otra forma de expresarse el “malogro” a que nos referimos), es “sacada” de la reflexión (de los goznes de la reflexión). Porque la trascendencia de la cosa sólo puede ser o tener lugar como trascendencia del proceder en punto a la facultad misma. El fanatismo, que siempre es fanatismo de la Razón (ahora veremos qué queremos decir con esto) consiste así en tener la idea de “Dios” por la representación de una “cosa en sí misma”; de una cosa que es, pues, real y existente. A partir de aquí son distintos los «grados» de ese fanatismo⁹⁴, según que se entienda que “Dios” puede ser alcanzado sólo por el conocimiento racional, por tanto indirectamente (por medio de un argumento), a partir de lo que hay, que sería el caso de la “teología” que Kant encuentra en y como su tradición (con la que discute en los tres argu-

⁹¹ Cf. *op.cit.*, §§ 57-60.

⁹² *Ibid.*, § 58 (IV, 357).

⁹³ Lyotard (1990: 540-1) ha señalado la relación que hay entre el procedimiento de la reflexión (al que ya nos hemos referido en el Cap. I) lo que en *Was heißt sich im Denken zu orientieren?* se llaman «principios de diferenciación subjetiva».

⁹⁴ Nos referimos a las tres Reflexiones sobre la *Schwärmerei*, 6050, 6051 y 6052 (XVIII).

mentos de los que se ocupa el «Ideal de la Razón pura»⁹⁵); que “Dios” sea la causa de ser de las cosas, también de su esencia, que es lo que podríamos adscribir a —con Kant queremos decir— algo así como “Platón” —e.d., continuando con la observación anterior, tal y como Kant entiende a Platón—, la idea de un entendimiento arquetípico (en lo que sería un “sistema de preformación ontológica”, si se nos permite la expresión); por último, que “Dios” sea la totalidad misma del ser y de lo real, con lo que las cosas no serían nada más que modos de «la inherencia en un sujeto»⁹⁶, que es lo que Kant entiende por “espinosismo”. Los grados se constituyen por tanto según la distancia que guarde el ser originario con las cosas, y por tanto también con nosotros. O bien, según cuál sea nuestra “posición de ser”, esto es, en punto al ser originario. Pero lo que a nosotros nos interesa es cómo estas diferencias juegan en el proceder de la reflexión. Porque el fanatismo es, en general, «un sobrepasamiento (*Überschreitung*) de los límites de la razón humana emprendido según principios»⁹⁷. Por tanto, aquí, en el uso especulativo de la Razón (nos limitamos, claro, al “fanatismo filosófico”, no al “fanatismo moral” o al “religioso”) es, y este es el sentido de tales “interpretaciones” del ser originario, un malogro de la reflexión en ese su trabajo de “orientarse”; en el trabajo de la “analogía”, pues. Tenemos así que el verdadero peligro del fanatismo está en el malogro mismo de la Razón, en que la Razón se abandone al conocimiento inmediato de las cosas como conocimiento inmediato de “Dios”, es decir, porque estaríamos “en Dios”. Que es el espinosismo. Lo mismo que en platonismo “fanático” (aunque Kant tenga respecto de Platón una posición bastante matizada, que distinguiría a un Platón fanático de otro que no), que es cuando el conocimiento consiste en la contemplación directa de la esencia, las “ideas” o “arquetipos”, los cuales, como objeto de intuición que son, se han convertido en “cosas” (se han “hipostatizado”). Tanto en un caso como en otro el conocimiento tendría lugar siempre sólo como «intuición intelectual», esto es, por medio de una representación que «comprendería el objeto inmediatamente y *de una vez* y lo pondría ahí»⁹⁸ (el subrayado es mío). Suprimiéndose así, y esta es la clave de lo queremos decir, el *trabajo* (*Arbeit*) y el esfuerzo de la reflexión, porque se suprime la diferencia y el diferir que supone el *tiempo* como eso inalienable con lo que nos hemos en el conocimiento; con lo que la Razón (la Facultad de conocer) deja de ser discursiva, deja de ser ese sostener-se del que hemos hablado antes⁹⁹. El fanatismo es el abandono del conocimiento a otra facultad que la humana.

⁹⁵ De acuerdo con Kant la prueba ontológica es la única que no parte de la experiencia, por tanto de la existencia de algo, sea “determinado” o “indeterminado” (cf. A 590-1/B 618-9). Cuando decimos que todos estos argumentos, incluyendo el ontológico, son modos indirectos de conocimiento, queremos decir que el punto de partida es que hay “cosas”, vamos a decirlo así. Que el punto de partida es el concepto mismo de *ser* (como *esse*, si se quiere), con la ambigüedad que le caracteriza. Pudiendo referirse por tanto igualmente a la existencia, que es lo que nos encontramos en los argumentos cosmológico y físico-teológico, como a la esencia, que es el fundamento de prueba del argumento ontológico.

⁹⁶ Refl. 6050.

⁹⁷ *KprV* IV, 85-6.

⁹⁸ *Vor. Ton.* VIII, 389: «den Gegenstand unmittelbar und auf einmal sassen und darstellen würde».

⁹⁹ Lo que Kant va a desarrollar en este trabajo es justamente el peligro de que el conocimiento suprima esta su condición discursiva y caiga en cualquier forma de inmediatez. La «intuición intelectual», como acabamos de ver, pero también el «sentimiento» (395, 403), la «visión» (403) (recuérdese que si la intuición asume la figura del modo de presencia inmediato es porque el “aspecto”, lo que se da a ver, lo es) o el «tacto» (398).

Cuando, como dice Kant de modo muy pregnante, la Razón *subroga* el conocimiento¹⁰⁰. Porque lo que tiene lugar en y como fanatismo filosófico es en última instancia el perderse de la Razón, el abandonarse y entregarse de la reflexión, que toma la “figura” de una filosofía “reservada” (porque el “visionario” y el «*philosophus per inspirationem*», el intérprete del “oráculo” o el poseedor del “misterio”, no es más que un “clubista” y un “mistagogo”, etc.), a modo de “contrafigura” tendremos, también aquí, el esfuerzo de la filosofía crítica, como afianzamiento y salvaguarda de la Razón misma a sí misma, pero, precisamente, por ser aquella la figura, teniendo la clave justamente en la idea de “publicidad”. En el «lenguaje» (*Sprache*) en tanto que conceptual, como el modo de comunicar (*mitteilen*)¹⁰¹ (recuérdese lo que hemos dicho antes sobre la relación entre la discursividad y lo acroamático), lo que quiere decir, el modo de ser y estar en la comunidad¹⁰². Es decir, en la “figura” (contrafigura) de la *ilustración*. Que, como salvadora del trabajo de la Razón, es, además, el primer precepto de la misma, el de “pensar por sí mismo” o “Selbstdenken”¹⁰³. Pero ahora no podemos detenernos en esto.)

2.2.2. «Materia» y «forma» del entendimiento. Primer ataque a la distinción.

El punto en el que nos encontramos (conforme a esta caracterización provisional que hicimos en un comienzo) es aquel en el que queremos poner a la vista la fáctica condición estructural del conocimiento en tanto que juzgar. Que el juicio es la estructura fundamental de ese “habérmolas con” que es el conocimiento. Ahora bien, la determinación inicial, que es aquella que se hace para poner a la vista y hacer pertinente algo así como una “lógica”, esto es, como lógica y *no* como “estética”, es, por eso mismo (al tratarse de una demarcación inicial, o mejor, de lo único que puede tener lugar en el comienzo, que es la pura y simple de-marcación), *meramente negativa*. La determinación inicial estará centrada en la cuestión de la relación y del modo que inmediatamente da cuenta de ella, como “relación en sí” si puede decirse de este modo (es decir, donde esta apreciación de Kant sobre la caracterización en el comienzo de la Lógica confirma lo que hemos dicho sobre el carácter fenomenológicamente “anterior” de los conceptos de “inmediato” y “medio”). Que esto es así lo confirma el hecho de que todo el resto de la Introducción a la Lógica (la presentación de la «Idea de una Lógica trascendental»), no nombra para nada al juicio ni a la forma del juicio. Habla, eso sí, de «la forma del pensar en general» o de «la forma del entendimiento», pues el análisis se va a hacer desde los conceptos de “materia” y “forma”, exclusivamente (es cierto, sí, que habla de “juicios”, pero sólo en las

¹⁰⁰ VIII, 398.

¹⁰¹ VIII, 389.

¹⁰² Para esto cf. *Was heißt sich im Denken zu orientieren?*; VIII, 144. En este sentido ha señalado Riedel la importancia de la distinción “metódica” entre “acroamático” y “apodíctico”. La distinción en la Escuela Antigua entre el método que consistía en escuchar (que es donde está el sentido propio de «ἀκροάσθαι»: 1994b: 24) y el que consistía en mostrar y poner ahí delante lo que se muestra, que sería el sentido que pasa a la matemática (al sentido de sus principios como “mathemata”). Donde el proceder acroamático va a vincularse en cierto contexto (Riedel se refiere a la Lógica de Pölit: 29) al diálogo, donde la enseñanza sucede a través de la escucha, pero siempre a través de palabras. Que es justamente la clase de mediación y de trabajo o esfuerzo por el que se opone la filosofía al fanatismo.

¹⁰³ *Ibid.*; VIII, 145-7.

escasas ocasiones en que se refiere al uso del entendimiento¹⁰⁴, que es donde debe quedar vinculado¹⁰⁵, y en el modo y manera en que vamos a ver a continuación).

Piénsese que si no se comienza ya con el juicio es porque aquí está en juego justamente una demarcación. Pero esto no basta, es decir, hasta tanto no se sepa por qué lo primero tiene que ser algo así. La lógica tiene que albergar distinciones. Precisamente como el lugar en el que sistema demuestra las tensiones y desajustes que nos ponen en la pista de eso que buscamos en este trabajo, como propósito general al menos (la diferencia entre metafísico y trascendental). Así, primero la lógica comprende la distinción entre lógica “general” y lógica “particular” (del uso general y del uso particular del entendimiento, como veremos ahora). Pero también, dentro de la lógica “general”, entre lógica “pura” y “aplicada”. Esto, una demarcación tal, es lo que nos encontramos en el comienzo de la Lógica (en la que es su introducción). Por eso mismo, piénsese que lo que se ha despejado en las primeras líneas, la condición de “espontaneidad” o de “medio” del conocimiento que aquí está en juego, no puede estar al margen de aquélla. Es decir, no puede ser al margen de esa “mera negación” a que nos hemos referido. Pero, ¿cómo?.

En el caso de la lógica nos encontramos con que ya ha tenido lugar como ciencia, esto es, que ya hay algo así como «la Lógica»¹⁰⁶ (a diferencia de la «Estética», que, aparte del problema del “nombre”¹⁰⁷ —en el que va a redundar la dificultad a la que vamos a referirnos ahora—, como «la verdadera ciencia» de la sensibilidad que ha de ser, es decir, como doctrina racional que contendría principios, no está todavía constituida sino que, justamente en contrapartida a la ciencia de los principios del pensar puro, es decir, por el lugar que le correspondería como contra-parte [*Gegensatz*], de ella sólo se puede decir que «*tiene que haber una tal ciencia*» —el subrayado es mío¹⁰⁸). La lógica es una disciplina asentada como ciencia (recuérdese el comienzo del Prólogo B¹⁰⁹), con lo que la demarcación, el “despejamiento” de la lógica en punto a lo que sea el entendimiento y su rendimiento particular (que ha sido lo primero, porque lo primero es el conocimiento), no podrá hacerse sin contar también con el modo y manera en que ha venido a interpretarse ya algo así como “la lógica”. Por tanto, también, e.d. igualmente, con el modo y manera como ha venido a interpretarse “el conocimiento”. (Como vamos a ver, esto permitirá entender la peculiar estructura de esta “introducción”, que consta de dos secciones para poner a la vista la “idea de” —§§ I y II—, así como de otras dos para hacerlo con la “división” —§§ III y IV. Pues lo que vamos a encontrarnos en la interpretación entregada por la tradición es una comprensión inmediata y regular de “la cosa misma” que, tal y como venimos diciendo, será insuficiente para una recta comprensión, aunque no por ello simplemente falsa. Tanto por lo que hace a la idea como por lo que hace a la división. Aunque, por esto que decimos, totalmente pertinente para un trabajo que consista en “despejar” o ganar una “demarcación”. *Porque no se trata simplemente* de una discusión con la tradición. Por de pronto, porque

¹⁰⁴ A 60/B 85, A 63/B 88.

¹⁰⁵ La determinación del juicio y del juzgar se hace en la sección «Del uso lógico en general del entendimiento» (A 67/B 92).

¹⁰⁶ B VIII.

¹⁰⁷ Cf. B 35-6, nota.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ B VIII.

estamos ante eso que Kant llama «historia de la Razón», esto es, un proceder de la Razón (como concernimiento racional en sentido estricto, “por principios”). Proceder en el que vamos a encontrarnos con el juego de “figura” y “contrafigura” de que venimos hablando todo el tiempo (en el modo en que ahora veremos), esa diferencia en la que y como la que emerge el fenómeno; en este caso el de la «Lógica trascendental». Pero, además, nos vamos a encontrar con un tal juego porque lo que nos encontramos en la tradición en y como “lógica”, que es en lo que consiste precisamente ese su aseguramiento como ciencia, no es otra cosa que el atenuamiento de la Razón a sí misma, atenuamiento que siempre y al mismo tiempo es un trabajo negativo. De modo que el despejamiento de algo así como la “lógica trascendental” no podrá dejar de hacerse como un trabajo genuinamente lógico, y ello tomando como punto de partida el modo en que la lógica ha venido a entenderse en la tradición, pues en ese “modo”, por tanto también el proceder que pueda llamarse “ciencia”, está ya algo así. Como si en la diferencia en la que y como la que tiene lugar la emergencia del fenómeno (en el juego de figura y contrafigura) tenga que reverberar también un juego diferencial, el de la demarcación; como si la negación (de la diferencia) se volviera sobre sí misma (en la demarcación). Pero veamos si y cómo esto es así.

Como hemos visto en el análisis de la sensación, para poder poner a la vista lo inmediato tenía que partirse ya de la mediación misma. Siquiera en punto al proceder y a la mostración en cuanto tales. El problema de demarcar algo así como la Estética era, por tanto, «lo primero de todo *aislar* la sensibilidad, separando lo que el entendimiento piensa por medio de sus conceptos»; para luego dejar fuera todo lo que fuera propio de la intuición empírica¹¹⁰. Donde una tal separación sólo podía tener lugar si en la reflexión se distinguía en el fenómeno como objeto de conocimiento sensible aquello que pertenecía a la sensación como materia, esto es, tratándose de la sensibilidad, como lo que se da y es acogido en tanto que multiplicidad, como el ahí de “esto” y “aquello”, de su relación, que es la que hace de la posición que ocupa eso mismo, un “ahí”, de aquello otro que constituye la relación; es decir, si se distinguía en el seno de la referencia inmediata lo que se da del modo, también inmediato, en que se da. Como el despejamiento de la dimensión *a priori* de la sensibilidad, en general. Quiere esto decir (ahora veremos que tiene mucha importancia), sea esto *a priori* significado como “metafísico” o como “trascendental”. También hemos visto que para que pueda tener lugar esta distinción previamente se ha tenido que reconocer lo inmediato como tal, es decir, también negativamente, como lo inmediato por tanto, y ello en tanto que la receptividad supone para el pensar su negación; como la posición de un límite inalienable. Que es la diferencia con que se abre la crítica misma. La diferencia y el diferir en que consiste por de pronto el conocimiento, recuérdese. Tengamos presente por tanto que la distinción y el aislamiento que hay en la estética es doble: de la sensibilidad como referencia inmediata al objeto, segregándose respecto del conocimiento en general (como “habérmolas con”, etc.), como “intuición”; y de la sensibilidad empírica respecto a un modo de receptividad, el que supone la relación o el orden de todo lo puesto por la sensación, que es pensado como “puro”. Pero donde ese aislamiento, según venimos insistiendo todo el tiempo, deberá ser no sólo una acción y efecto del “proceder” fenomenológico, de la emergencia del fenómeno, en este caso de la sensibilidad, sino que tiene también que implicar a y dar cuenta de algo del “fenómeno”. (Y si no fuera éste el caso, el fenómeno mismo tendrá que ser una indicación suficiente de esto. Nos referimos al hecho, que antes hemos apuntado tan sólo, de que la sensibilidad pueda considerarse separadamente del entendimiento, es decir, en cuanto a la cosa misma; que pueda jugar un papel distinto que el que cabe encontrar en el conocimien-

¹¹⁰ A 22/B 36. Sub.orig.

to. O dicho de otra manera, el que podamos entender que las dos “exposiciones”, la metafísica y la trascendental, en verdad expresan una diferencia que en cierto modo está más acá de “lo trascendental”. La diferencia, si se quiere, que hace que tengamos una Estética trascendental separada de la Lógica trascendental. En lo que sigue nos iremos refiriendo puntualmente a esta cuestión.)

Lo que nos encontramos en el caso del entendimiento es que el pensar, la consideración del pensar en punto a sí mismo, lo que también hemos visto como “conciencia” (el que inmediata y regularmente nos hemos con nosotros mismos, el que haya algo así como “nosotros” en general, o como se quiera), que esta condición de ser-pensar o de conciencia conlleva, como algo de suyo, la restricción y aislamiento mismos. Para el pensar va de suyo la posibilidad de “abstraerse” o “separarse” respecto de cualquier otra cosa que no sea él mismo. Le pertenece un esencial y constitutivo “estado-de-restringido”, si se nos permite esta expresión (que traduciría «*Eingeschränktheit*»¹¹¹). Por eso la lógica es, en cierto modo, algo que va de suyo con el pensar. Como veremos después, la idea misma de lógica es el irle al pensar su ser en su ser, lo que hemos llamado autoconciencia o concernimiento. Pero aquí no nos referimos a esto sino al hecho, en cierto modo “más acá” de este otro, de que el pensar, como conciencia que es, supone siempre y al mismo tiempo el que pensar-se como separado. El que se pueda separar o que se pueda «abstraer»¹¹², *abstrahieren*, respecto a aquello que no es él mismo. En fin, que pueda abstraer-se y reconocerse inmediatamente como distinto de o como diferente porque ese es su propio ser. De hecho, si la lógica ha sido la primera en tomar la figura de la ciencia es porque le pertenece, como pertenece al pensar, queremos decir, el separarse como pensar y estar atenido al límite (*Grenze*) de sí mismo. La “configuración” de la lógica (la con-formación de la misma, la constitución de su “figura” propia), en estos sus límites queremos decir, es algo que va de suyo. Por eso dice Kant que los intentos de hacerla mayor o de incrementarla (*Vermehrung*) simplemente la arruinarían¹¹³. Porque la lógica se constituye en un tal aislamiento. Siempre antes de cualquier conocimiento. Siendo así, pues, que de no producirse tal separación no habría propiamente ciencia (entendiendo que la idea de “ciencia segura” quiere decir también “aseguramiento”¹¹⁴, de la ciencia como tal, “ciencia asegurada”). Esto significa no sólo que no habría pensar en el sentido en que lo hemos caracterizado antes, pues tendríamos el saber-de algo, esto es, conocimiento-de-objetos, pero justamente por eso no el pensar “de sí mismo”. Significa también, de modo más radical aún, que sólo por mor de un tal hay aislamiento hay en general pensar. Que el pensar mismo no tendría lugar si no fuera por y gracias a esta suerte de aislamiento. A esto es a lo que apunta justamente el título del párrafo inicial, «De la Lógica sin más» (*überhaupt*).

Pero la demarcación, como decimos, es doble. Por una parte está la separación del pensar de cualquier objeto posible. Esto es, de cualquier objeto posible respecto al cual el entendimiento pueda tener un rendimiento genuinamente lógico. Piénsese que estamos al cabo del conocimiento. Por tanto donde esto que tiene que ser tratado aquí, el pensar, tendrá finalmente que considerarse en su vinculación con la sensibilidad. De hecho ha sido esto, la copertenencia

¹¹¹ B IX.

¹¹² A 52/B 77.

¹¹³ Cf. B VIII-IX.

¹¹⁴ B VIII.

de entendimiento y sensibilidad en el conocimiento (su copertenencia cabe la “relación”), en lo que se ha comenzado insistiendo al presentar la condición lógica del entendimiento (como espontaneidad). Precisamente para dejar claro que la “lógica”, sea lo que sea, no podrá considerarse de un modo absolutamente “abstracto”. Pero, ¿y qué?. Lo que hay tras esta presentación inicial, paralela a la que hemos visto en la Estética trascendental, no es sino la continuación de la caracterización de esa espontaneidad. Por tanto, en modo alguno una corrección o cambio respecto a la copertenencia. Pues de lo que se trata justamente es de ver si y cómo la lógica se las ha en general con “objetos”. Esto es, de modo y manera que no deje de ser “lógica”. Para lo cual habrá que determinar, que es lo que se hace a partir de este momento, qué significa para la lógica la independencia y separación que van de suyo en ella. Y siendo así, insistimos, que esta separación no tiene que contravenir la vinculación entre espontaneidad y receptividad (no puede ser absoluta o, como decimos, abstracta).

Pues bien, aquello primero respecto de lo que se separa la lógica es lo que se llama «*lógica práctica*»¹¹⁵. La lógica práctica es la lógica que «contiene las reglas para pensar correctamente una cierta clase de objetos»¹¹⁶. Repárese en que, como decimos, sigue siendo así que tenemos “reglas”, es decir, que el pensar no está determinado por nada sino que sigue siendo él mismo el que pone ahí la forma. Lo que sucede es que esta forma está al servicio de «el conocimiento [*Kenntnis*] de cierta clase de objetos». Que es por lo que Kant la llama lógica del uso *particular* (*besondern*) del entendimiento. Pero ¿cómo?. Pues en la medida en que aporta al conocimiento nada más que «corrección y perfección» (*Berichtigung und Vollkommenheit*), lo que quiere decir que le da la forma lógica de un *sistema*¹¹⁷. Cuando el conocimiento es tomado él mismo como “objeto”, como objeto *para* el pensamiento, tiene que someterse igualmente a sus reglas, que son inalienables. Todo conocimiento, una vez que ya está constituido como conocimiento todavía tiene que “estar” en el pensar, que es a lo que contribuye la lógica, sometiendo esa multiplicidad de conocimientos al orden o la forma lógicas, que, decimos, es el espacio respecto al que no pueden dejar de encontrarse. Bien entendido que aquí el “sistema” configura un orden sólo externo; no como el orden conforme a los «fines esenciales» de la Razón humana sino, justamente, como un orden “separado” de ellos. Como un orden que es sólo “instrumental” respecto a estos fines (los «lógicos» son sólo «artífices [*künstler*] de la Razón»). (En este caso, insistimos, tenemos que el “objeto” viene a ser nada más que aquello que puede someterse a la mera forma del pensar, a la «forma del pensar sin más», *porque* no es otra cosa que conocimiento; en cierto modo como un sometimiento de la Razón a sí misma. Es decir, porque tanto lo que es el contenido está a salvo como *objeto* de una tal forma, lo que quiere decir que su constitución es independiente de ella —excepto en el caso de la Lógica misma, lo que va a suponer un muy especial condición para la misma—, como también la forma misma, que tiene en el *objeto*, en tanto que objeto de razón —pues no es un conocimiento “*ex datis*”—, una distancia igualmente resguardadora.) En este sentido debe tenerse en cuenta que, como hemos dicho más arriba, para que pueda emerger el fenómeno de la lógica, en tanto que emergencia expresamente negativa, tiene que ser así que estemos ya en el medio y en la diferencia misma. La reflexión, en el caso anterior; aquí, la “filosofía”. Pues algo así como estas distinciones, lo mismo que las que encontramos en la Arquitectónica de la Razón pura, sólo pueden

¹¹⁵ *Logik-Jäsche* IX, 18.

¹¹⁶ A 52/B 76.

¹¹⁷ Nos referimos al texto de A 838-9/B 866-7.

tener lugar cuando y en la medida en que ya estemos en la Razón entendida como Razón interesada, lo que quiere decir, afectada por su menesterosidad. Sólo entonces o sólo desde un espacio tal (el de la menesterosidad del pensar si se nos permite expresarlo así) será posible reconocer una perfección solamente lógica del conocimiento. Porque de hecho ya se está en el conocimiento propiamente dicho, en el ejercicio y vinculación de la Razón con la experiencia, que es como podemos entender también la filosofía en sentido cósmico (o como podemos entender el “mundo” mismo).

Esta primera demarcación todavía no es la que podemos considerar que tiene en cuenta la condición espontánea del pensar en su vinculación con la experiencia. El que la lógica así descubierta tenga una condición meramente externa indica que esto es así. De hecho nos pone en la pista de que todavía hay algo así como “pensar”. Que hay pensar en esa su condición separada. Pero el pensar así descubierto no es todavía el que se busca. No tiene la suficiente “abstracción”, si puede decirse así, para la lógica que tiene que ponerse a la vista, que es la «lógica sin más». La idea de “materia” que tenemos aquí no está todavía suficientemente depurada para que en su diferir respecto a la de “forma” nos permita ganar el pensar sin más.

La segunda demarcación, sea la que fuere, tiene que cumplir con esta condición. La de poder dar cuenta del pensar sin más y sin que esto obste para la posibilidad de vinculación con la sensibilidad. Pero, ¿qué puede separarse ahora?, es decir, ahora que ya ha quedado fuera todo uso particular, ¿qué es lo que se puede descubrir dentro de un uso general y que, sin embargo, no obstante esta “generalidad”, seguir siendo restringible?. O dicho de otra manera, ¿qué significa aquí “general”, *allgemein*, cuando se habla de un «uso general»? Aquí nos encontramos con que la demarcación entre “materia” y “forma” nos pone ante un hecho singular. Porque la distinción viene a poder aplicarse todavía sobre lo que ha quedado de parte de la “forma”; por tanto ante algo que cabe la forma todavía puede segregarse como “materia”. Esto en principio no tiene por qué suponer ninguna dificultad, pues los conceptos de reflexión llegan hasta donde alcance la reflexión, que siempre puede volverse sobre alguno de los términos distinguidos. Lo singular va a estar en lo que vamos a encontrar por una tal “materia”. Veamos esto. El concepto de materia dice en principio «contenido del conocimiento del entendimiento y de la diversidad de sus objetos»¹¹⁸. En este sentido tenemos que la lógica es general (o del uso general). Porque se ocupa nada más que de «la mera forma del pensar»¹¹⁹ (de «la forma lógica en la relación de los conocimientos entre sí»¹²⁰, o bien de los «conocimientos de razón»¹²¹, en todo caso no de los conocimientos en punto a ningún objeto, que es lo propio de la lógica práctica). Lo que queda por tanto es la forma, la sola forma del entendimiento. El problema entonces es qué pueda segregarse respecto de esta forma; es decir, qué pueda ser en este caso “materia” y qué “forma”. Pues bien, aquí nos encontramos con que la materia de la forma es, *inopinadamente*, la “experiencia”. En el caso de las intuiciones hemos visto que el aislamiento de la forma era doble. Por un lado había que dejar fuera todo lo que fuera pensar y concepto y, por otra, después y una vez

¹¹⁸ A 54/B 78.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ A 55/B 79.

¹²¹ A 57/B 82: *Vernunftbegriffe*. Lo que quiere decir, de los conocimientos en tanto que pueden obtenerse de acuerdo con la mera forma del pensar (que, por eso, pueden ser, tales conocimientos racionales queremos decir, «tanto empíricos como puros»). En fin, los conocimientos que puedan obtenerse por medio de las reglas de la lógica.

ganado este respecto estrictamente estético, había que excluir lo empírico; donde lo empírico de la sensibilidad era la sensación. En el caso del pensar tenemos que lo primero que tiene que quedar fuera de la lógica no es lo estético, pues la lógica ya es de por sí estricta. Lo primero es el objeto como aquello referido a lo cual puede haber en general alguna lógica. En segundo lugar está, lo mismo que en el caso de la Estética, la separación que deja a un lado lo empírico y a otro lado lo puro. Lo que sucede es que mientras que en la Estética lo empírico pertenece al conocimiento mismo, como la representación relevante para poner ahí el contenido mismo del conocimiento, en el caso de la Lógica sólo hay “contenido” en la medida en que el pensar quede resguardado. O dicho de otra manera, la dificultad está en el hecho de que cabe la sola forma, una vez segregado lo que inmediatamente es su contenido (algo así como su contenido “intencional” o “intencionalmente” considerado), todavía tiene que mantenerse separado algo de la misma; algo que en cierto modo no tiene que convenirle en el sentido de que todavía no la hace suficientemente estricta. Que es donde nos encontramos con la experiencia. Porque el pensar mismo, y esta es la clave, todavía puede encontrarse expuesto a la experiencia. Este “aislamiento” parece convenir en principio, lo mismo que en la Estética, al “aislamiento” de lo que se busca con esta disciplina. Lo que sucede es que mientras que en la Estética es la experiencia, como ese “habérmolas con” en el que estamos y que con el que nos encontramos, por tanto siempre al cabo de la representación inmediata, es la experiencia, decimos, lo que va de suyo, en el caso de la Lógica, en la que más bien se está al cabo de la mediación, no. Lo problemático o la “dificultad” recae, tal y como lo hemos comenzado formulando, en la idea misma de “generalidad”.

La lógica general puede contener una parte en la que se considere la experiencia (en un modo y manera que habrá que ver), pero siempre, so pena de dejar de ser lógica, en punto al solo ejercicio de nuestro entendimiento, en cuanto tal ejercicio es posible. Esta parte es la «lógica aplicada», *angewandte Logik*. La “lógica material general”. La parte que, como la correspondiente a la forma, queda segregada respecto de esta y no contiene nada empírico es la «lógica pura», *reine Logik*. Como la “lógica formal general”; pues. Pero los términos en los que se articula la distinción y por tanto la separación no son los de “materia/ forma” sino los de “aplicado/ puro”. Lo que quiere decir que si y cómo pueda entenderse la dificultad a que nos referimos deberá pasar por comprenderlos en su sentido. La lógica aplicada, que, insistimos, no deja de ser lógica general¹²², contiene «las condiciones empíricas bajo las que tiene su ejercicio nuestro entendimiento»¹²³. Se ocupa de la, vamos a decirlo así, “exposición” del entendimiento en su ejecución o ejercicio lógicos o meramente lógicos, dejado ya fuera el objeto al que pudiera quedar vinculado como lógica particular (la primera demarcación). Insistimos en este aspecto para remarcar que no dejamos de estar ante el pensar mismo, en sus reglas propias. Cuando Kant habla para referirse a esto de un uso «*in concreto*», tenemos que se trata siempre ya de un uso en punto a estas reglas, de un «uso necesario», dice Kant. O bien, que se trata de una doctri-

¹²² A 53-4/B 78; el subrayado es mío: «En la lógica general, por tanto, tiene que separarse totalmente la parte que debe constituir la doctrina pura de la Razón de aquella parte que constituye la lógica aplicada (*aún cuando no deje de ser general*)» (*In der allgemeinen Logik muß also der Teil, der die reine Vernunftlehre ausmachen soll, von demjenigen gänzlich abgesondert werden, welcher die angewandte (obzwar noch immer allgemeine) Logik ausmacht*).

¹²³ A 54/B 77: «*In der ersteren abstrahieren wir von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand ausgeübt wird, ...*».

na que se sirve de principios, bien que empíricos¹²⁴. Considerando las leyes (en tanto que leyes necesarias) del pensar sólo que «bajo» tales condiciones. Como un pensar condicionado. Esto ante todo quiere decir no que se trata de un «pensar empírico»; esto es, cuando por experiencia se entiende justamente la intuición empírica, en general, como la determinación material sin más tal y como la hemos encontrado en el conocimiento empírico. Porque, y ésta es la clave, cuando se hable de “aplicación” (lo que vale tanto para la lógica que lleva este nombre como para la doctrina de la virtud¹²⁵ o también para los principios metafísicos, que constituyen igualmente una doctrina aplicada¹²⁶) aquello que es pertinente como “materia”, pues la forma es lo que sí va de suyo, tal y como habrá quedado establecido en la primera demarcación, lo pertinente como materia, decimos, será algo así como la “naturaleza humana” (todas esas cosas a las que, en punto al uso lógico del entendimiento, y sólo en punto a éste, «están más o menos sometidos los hombres»¹²⁷). Pero bien entendido que eso de la naturaleza humana que es tenido en consideración (lo condicionante de la naturaleza humana) son «otras fuerzas del ánimo»¹²⁸ (*Gemuthskräften*).

Lo que importa de esta posibilidad (lo que viene a significarse con la idea de “aplicado”) es que hay algo así como “experiencia” y “lógica”, es decir, que “experiencia” y “lógica” pueden, en cierto sentido al menos, ir juntos (o si se quiere, que hay una experiencia muy particular). Este hecho nos parece del todo relevante y queremos insistir especialmente en él por las consecuencias que a nuestro juicio abre para la comprensión de la Lógica. En las Lecciones editadas por Jäsche tenemos que lo que corresponde a la lógica aplicada queda exclusivamente de parte de la psicología. «La lógica aplicada no debería llamarse propiamente lógica»¹²⁹. Esto también es así aquí, en la introducción de la Lógica trascendental, donde los principios empíricos que considera son psicológicos (y donde la lógica que queda segregada como lógica pura «no toma nada de la psicología»). Ahora bien, “condiciones” como «las fuentes de los prejuicios»¹³⁰ ocupan a una antropología. Como dice en el Prólogo de *B*, la lógica ha pretendido ser ampliada con capítulos tanto *psicológicos* (o estrictamente psicológicos), los relativos a las «diversas fuerzas de conocimiento», como *antropológicos*, que serían los atingentes a «los prejuicios»¹³¹. Pero lo que importa (con vista a la cuestión de la vinculación entre lógica y experiencia) no es tanto la distinción entre una y otra disciplina cuanto más bien el “lugar” que ocupan en el sistema y en la articulación de la filosofía (con vistas a su demarcación, porque todavía no hemos dejado la cuestión de la ubicación de la lógica). Concretamente el hecho de que ambas —por esto que vamos a decir ahora— están próximas a la metafísica. La psicología

¹²⁴ A 54/B 78, A 55/B 79.

¹²⁵ A 54-5/B 79.

¹²⁶ Cf. *MA* IV, 470. Donde la aplicación se hace «sobre los dos géneros de objetos de nuestros sentidos».

¹²⁷ A 55/B 79: «*denen den Menschen mehr oder weniger unterworfen sind*».

¹²⁸ *Logik-Jäsche* IX, 18.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ A 53/B 77.

¹³¹ *B* VIII.

empírica terminará formando parte de una «antropología completa»¹³². Pero hasta que eso suceda tendrá que ser acogida, aunque como un extraño (ocupando un rincón), dentro la metafísica, pues es la disciplina con la que tiene una mayor «afinidad». Como parte de lo que Kant llama aquí «filosofía aplicada». El uso del término “aplicado” es en estas líneas perfectamente coherente con lo que estamos diciendo. Esto es, que lo mismo que hay algo así como una lógica aplicada que de alguna manera se atiene todavía a la forma del pensar y que puede considerarse por tanto como general, que igualmente hay una filosofía aplicada, emparentada con la antropología, y a la que pertenecería también, como acabamos de ver, esta lógica aplicada, que estaría vinculada de alguna manera con la filosofía pura, con la metafísica, aunque no pudiera ser lo mismo que ella (como dice Kant, sería en verdad un extraño, *Fremdling*). Pero ¿y qué?. Aquí no vamos a intentar encontrar en esta posibilidad, siguiendo el hilo conductor de la antropología, la clave de lo que buscamos en el caso de la Lógica. Lo que queremos es señalar tan sólo que hay un límite, una frontera ciertamente difusa, entre “puro” y “aplicado”, donde algo así como “experiencia” tiene un lugar propio y no espúreo, aunque siga siendo demarcadora y aunque la filosofía pura, lo mismo que la lógica pura, siempre se distinga absolutamente de la «doctrina de la naturaleza propiamente dicha (la empírica)»¹³³ y de la «lógica aplicada» (psicología o antropología). Pero sobre todo porque esta distinción es fundamental para comprender la profundidad que va a tener la lógica trascendental. Veamos cómo.

El término “puro” se opone aquí a “aplicado”. Es decir, no se opone a “empírico”, que es como se ha presentado en la Introducción. Recuerdese que en B 3 tenemos una distinción en el significado del término puro. La que comprende la diferencia entre el conocimiento que es “a priori” y el que es “absolutamente [*schlechterdings*] a priori”. De acuerdo con las aclaraciones de Kant¹³⁴, puro puede entenderse en dos sentidos. Uno que supone que el conocimiento puro no tiene vinculación alguna con la experiencia; que no se ha «añadido» nada empírico, por tanto justamente en el sentido en el que se puede decir que la lógica general es pura (una doctrina demostrada y cuya certeza es «completamente a priori»¹³⁵). Otro que entiende que el conocimiento puro es el conocimiento a priori pero vinculado con la experiencia. Que es el sentido del que en verdad se ocupa la Crítica todo el tiempo¹³⁶. Quiere esto decir que, volviendo sobre

¹³² A 848-9/B 876-7.

¹³³ A 848/B 876.

¹³⁴ Concretamente en el texto polémico de 1788 *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*.

¹³⁵ A 54/B 78.

¹³⁶ Cf. *Über den Gebrauch* VIII, 184. La pretensión de Cramer (1985: 17 y ss.) de establecer una contradicción entre estos dos sentidos, lo que quiere decir, una insuficiencia en la explicación que da Kant de los mismos en este escrito a que acabamos de referirnos, una contradicción, decimos, que permita considerar que “a priori” constituye junto con “puro” dos «clases», es decir, que obligue a poder establecer que son lógicamente independientes (con lo que “lógicamente” puede significar además aquí, de lo que ahora diremos algo), esta pretensión nos parece “abstracta” hasta tanto no comprenda las dificultades que tiene el término y la tarea que se plantea la filosofía “trascendental”. Porque aunque ciertamente no se puede establecer entre “a priori/ a posteriori” y “puro/ empírico” una simple correspondencia, y no debe poder hacerse justamente porque no son clases, sino articulaciones que intentan pensar la estructura misma de la Razón, su tratamiento meramente analítico o meramente lógico, “externo” diríamos, si no se comprende el sentido de “Experiencia” y las dificultades que comporta, amén del hecho que supone el texto de la Introducción desde el punto de vista hermenéutico. Para lo cual habría que pensar más bien en la distinción, como distinción y articulación interna, entre “trascendental” y “metafísico”, que

los dos sentidos de la lógica general, si cuando se dice pura de esta lógica estamos ante el sentido de “a priori” del que justamente no se trata en la crítica, podría parecer que será en ese otro sentido de la lógica general, el que es no-puro, en el que acaso estará ese otro significado “vinculado a la experiencia”. ¿Es entonces “aplicado” el nombre que toma aquí, respecto a la lógica, esa condición vinculante de lo *a priori* para el conocimiento en general?. En modo alguno. Pero sigamos considerando el “desajuste” que a nuestro juicio se produce aquí, en esta suerte de “cruce” que podríamos hacer entre los sentidos de general y los de puro. De acuerdo con lo que hemos dicho ahora, tendríamos que hay algo así como la “antropología”, próxima a la metafísica, que comprendería el ser del hombre como condición y como condición necesaria, como *factum* empírico inalienable de esa su finitud constitutiva; mientras que por otra parte estaría la lógica sin más. Lo que nos ha interesado de la primera posibilidad estriba en que la experiencia puede intervenir y condicionar el pensar sin más sin que por ello se convierta en mera experiencia. Sólo esto ha podido permitir que la psicología empírica haya podido estar tanto tiempo acogida por la metafísica y que, como dice el texto de la Arquitectónica, tenga una “afinidad” con ella. Pero sobre todo el que pueda mantenerse la comparación entre la lógica aplicada y algo así como una *metafísica de las costumbres*. ¿Y qué?. Pues que si consideramos ahora la contraposición tal y como nos es servida “desde abajo”, es decir, considerando qué es lo que viene a separar el concepto de “aplicado” y que toma el nombre de “metafísica de”, en principio nos encontramos con que la moral pura¹³⁷ tiene “leyes”, ciertamente, pero que no son leyes del mero pensar o del solo pensar. La ley moral que es segregada por la idea de una Razón práctica no es meramente lógica. Es decir, se trata de una ley que pertenece a una forma de conocimiento, por tanto allí donde el pensar tiene un contenido, bien que no empírico. El conocimiento práctico¹³⁸. Con lo que, trasponiendo este resultado a la lógica y al conocimiento teórico, cabrá preguntarse si no habrá una lógica pura y no absolutamente *a priori*. Es decir, si todavía podría pensarse que hay otro sentido en el que el pensar no sea simplemente un pensar expuesto a la experiencia, como en la lógica aplicada, aunque sí vinculado a ella, por tanto igualmente puro e igualmente constituido por principios, como “metafísico”, pues. Tal y como, de hecho (más acá por tanto de esta consideración hipotética), sugiere la propia distinción que los dos sentidos de “puro”.

Llegamos así a la “lógica trascendental”. Esto es, a una lógica que es pura en el sentido en que puede significar una vinculación *a priori* con la experiencia. El despejamiento de una posibilidad tal, sin embargo, no tiene lugar en estos términos. El problema es, a nuestro juicio, un problema, vamos a llamarlo así, “filológico”. Los textos lógicos de Kant, aún cuando no sean precríticos (la Lógica editada por Jäsche es un manual del que sirvió Kant en la década de los ochenta), corresponden a las lecciones que Kant imparte en la Academia; lo que quiere decir, los textos con los que piensa las cuestiones que luego vamos a poder encontrar en su forma acabadamente crítica en otros lugares. Por tanto, en verdad textos que no son ni simple-

es a lo que sí nos parece que apunta el problema de la causalidad (que veremos en el Cap. XII) y el movimiento (Cap. IX).

¹³⁷ Aunque en la Arquitectónica se la llama «metafísica de las costumbres», pero también «moral pura» (cf. A 841/B 869), la doctrina de la virtud constituye propiamente esa clase de conocimiento cuyos “principios” no son propiamente “*Grundsätze*”, sino “*Anfangsgründe*”, que es la distinción terminológica con que se viene a distinguir la distinta principalidad de ambos conocimientos racionales. Para esto cf. *MS VI*, 205. Más adelante diremos algo de la tesis de Cramer (1985) de que los *MA* constituyen un sistema de juicios sintético *a priori* no-puros.

¹³⁸ Recuérdese el texto de B IX con que hemos comenzado.

mente “precriticos” ni simplemente “académicos”, sino textos en los que se van pensando las cuestiones¹³⁹. Lo que leemos aquí sobre la distinción entre una lógica pura y una lógica aplicada coincide así con aquellas lecciones, pero se tiene que entender, y esta es la dificultad, en un entorno que quiere ser propiamente crítico. Entorno que incluye además, y esto es lo que queremos decir, el modo de presentar o introducir la cuestión. De acuerdo con esto, y si nos vamos propiamente al texto, tenemos que la demarcación, la segunda demarcación, la que se hace justamente a partir de la posibilidad de una lógica general material (que es lo que sería la lógica aplicada), y teniendo su contrapunto (señalado expresamente en el texto, queremos decir) en la idea de algo así como una doctrina pura del conocimiento, que esto, decimos, nos pone en que la lógica general está restringida a un *cierto* sentido de puro. El sentido determinado que se articula en punto al significado de materia cuando “materia” caracteriza y demarca lo que Kant llama “aplicado”. Ahora bien, como no hay un solo sentido en el que podemos decir que la lógica es “pura”, el único sentido en que pueda considerarse como no-pura no es el de aplicado. De este modo se despeja un sentido que también queda fuera de la lógica tal y como ha sido demarcada en tanto que lógica general, un sentido que no puede convenir al concepto de “general” tal y como ha sido introducido aquí, pero que tiene que pensarse en cierto modo dentro de la lógica general, pues queda más acá del significado de no-aplicado. Este sentido lleva a otra lógica que la Lógica de la Academia.

De esta manera, en el seno de estas tensiones producidas en las “demarcaciones” por la introducción del término “aplicado”, venimos a dar con la posibilidad (inopinada¹⁴⁰) de otra lógica, que es la que nos encontramos con el título de «lógica trascendental». Simplemente porque, tal y como hemos mostrado, lo que se opone a lógica general aplicada no es sólo ni únicamente la lógica general absolutamente *a priori*. Esta lógica sería la lógica formal. La lógica de «los lógicos» que encontramos ya convenientemente restringida en la tradición como Lógica. La lógica que no contiene ni capítulos metafísicos, ni psicológicos, ni antropológicos. En fin, la lógica que hace tiempo que ha tomado a cuenta de esta restricción el camino seguro de una ciencia. Pero siendo así que esta lógica no ha dejado fuera una posibilidad. La posibilidad que encontramos precisamente en el otro sentido de puro y, en cierto modo también, en la ambigüedad del significado que tiene “general”. Porque la idea de hacer abstracción de todo contenido y de la diversidad de los objetos no excluye nada más que la posibilidad de que pensar lógicamente otro contenido y otra diversidad de objetos en tanto que «conocimiento del entendimiento». Cuando tenemos algo así como objeto, en este sentido intencional a que nos hemos referido, todavía queda, o justamente queda, el pensar en punto a sí mismo. El pensar mismo o la forma del pensar mismo, que se puede considerar todavía tanto al margen de las condiciones de la naturaleza humana, que es cuando se llama aplicado a este pensar (a sus principios), como esa suerte de “experiencia determinada” (de hecho, la experiencia recortada por el sentido interno), cuanto al margen de las condiciones de la intuición empírica (que constituiría, en cierto modo al menos, la experiencia indeterminada). Lo que quiere decir que la “experiencia” constituye el lugar de una fáctica exposición del pensar mismo y de sus reglas, donde

¹³⁹ Como señala Lebrun (1999: 88), la distinción en la periodización de los textos kantianos distinguiendo una parte “crítica” y una “precritica” sólo tiene sentido desde un punto de vista *doctrinal*. Porque si atendemos al «*travail sur les concepts*» (*ibid.*, sub. orig.) propiamente dicho, lo que vamos a ir encontrando, en los cambios inevitables que van a ir apareciendo en las distintas obras, no será sino, como dice este autor, «*changements de la problématisation*».

¹⁴⁰ En la sección siguiente vendremos sobre esta idea.

no hay “contenido” para el pensar sino que el pensar mismo es de alguna manera el que está contenido y por tanto se muestra en la experiencia¹⁴¹; o bien, que es lo que nos encontramos en la Lógica trascendental, el que la experiencia puede ser pensada *a priori* constituyendo una suerte de “contenido puro”. Lo que Kant llama «pensar puro de los objetos». En cierto modo también una suerte de exposición, sólo que no de la forma en una experiencia determinada, sino de la forma en la experiencia en general, la exposición al darse en general de los objetos en tanto que finitos, la exposición a las intuiciones puras (donde el significado de “en general” referido a este “darse” de las intuiciones no podrá significar en modo alguno la abstracción de la especial condición finita de nuestro ser racional, esto es, a las intuiciones puras de “espacio” y “tiempo” y no a otras intuiciones posibles, de las que nada sabemos —cf. *supra*).

Pero no se trata sólo de que podamos tener un pensar puro de objetos, mientras que en la lógica general queda fuera esta posibilidad. Esto es, si con ello se piensa que la exención de objetos significa que en tal caso no habría lógica. Pues tiene que ser así que siempre el pensar no dependa de aquello que es pensado como tal. Por tanto, si traemos esto sobre la posibilidad de la lógica trascendental, que si hay algo así como un pensar puro es porque tenemos también que el pensar no depende del objeto y que igualmente se sostiene en su propia condición de facultad de las reglas. Como espontaneidad. Esto es así porque si lo empírico ha quedado vinculado justamente a la sensación como el modo en que sólo puede recibirse o acogerse lo que se da en tanto que seres finitos, el modo mismo en que pueda tener lugar eso, la forma de la sensibilidad, no lo estará. En la medida en que haya quedado vinculado algo así como “contenido” del conocimiento con “empírico”, como eso indeterminado que constituye a la postre todo conocimiento, tiene que ser posible algo así como forma de la intuición. Pero esto todavía no dice cómo será ese conocimiento que tendrá en las intuiciones puras algo así como un “contenido puro” (que no es una expresión de Kant). Sin embargo, para que no se incurra en un contrasentido con la presentación e introducción de la cuestión, esta vinculabilidad de la espontaneidad con la sensibilidad tendrá que pensarse también en términos de “afección”; es decir, de modo y manera que la forma del pensar esté también expuesta, que es donde interviene la sensibilidad (y donde nos parece que resuena en cierto modo la idea de “aplicación”). Aunque esto no se podrá decidir hasta tanto no se dilucide esa espontaneidad como formalmente judicativa. Y hasta tanto no se sepa tampoco en qué puede quedar la idea de “concernimiento” que hemos visto que corresponde a nuestro esbozo fenomenológico (el tercer punto que vamos a ver). Pues aquí no termina la exposición del sentido de la lógica trascendental. Queda por determinar justamente por qué le conviene más bien este título, el de “trascendental”, que, por ejemplo, el de “puro”. De hecho Kant introduce aquí una nueva determinación del significado de «trascendental» para indicar algo que es específico de la lógica en tanto que se ocupa de este pensar puro. Pero ahora no podemos entrar en esto. Ello nos va a llevar a la cuestión del concernimiento, de la que vamos a ocuparnos después.

¹⁴¹ Aunque aquí no vamos a poder detenernos en este extremo, lo que puede considerarse que tiene lugar en una lógica aplicada, es la exposición del ánimo a la experiencia, lo que quiere decir su mostración en la experiencia. Por tanto en un sentido genuinamente fenómeno-lógico; dándose a ver o poniéndose ahí. Pero sin que eso lo convierta en algo empírico, tal y como venimos insistiendo todo el tiempo. Entendiendo que la antropología y “lo antropológico” tienen que ver con algo así. Y donde esto tiene todo que ver con el hecho de que se trata siempre, también, de *Gemüths-kraften*; que en tanto que “fuerzas” siempre se habrán de mostrar y sólo podrán tener lugar en y como una tal mostración. En una mostración “externa”, siempre que aquí se entienda en un sentido rigurosamente fenomenológico.

2.2.2.bis. Observación sobre la “introducción” como modo de exposición (nota fenomenológica al método).

Por último, antes de pasar al segundo ataque de la distinción debemos decir también algo sobre el modo y manera en que queda “expuesta” o “presentada” la Lógica trascendental así ganada. Se trata de algo que en general podría decirse de toda introducción. El que aquello que es puesto ahí lo es siempre como la apertura de un cierto espacio para su necesidad y pertinencia. Si consideramos la «Introducción» a la Crítica, y particularmente el hecho de que Kant sea muy consciente de la clase de trabajo que debe llevarse a cabo en una “*Einleitung*”, como “intro-ducción” o “*Ein-leitung*” que es, tenemos que una tal apertura exige un trabajo muy particular. El trabajo que consiste en mostrar que hay un problema, un problema necesario, un requerimiento para la Razón, sólo desde el cual se puede comprender, es decir, sólo cabe el cual se puede dar con el sentido mismo de aquello que se trata de poner ahí. Podría decirse incluso que cuando se está llevando a cabo una demarcación, es decir, cuando se está abriendo por medio de negaciones un espacio en el que situar algo, aquí una cierta “lógica”, lo así ganado, estando rodeado sólo por un espacio, vamos a decirlo así, “vacío”, tiene que ser sólo ganado problemáticamente; porque su posición es simplemente el resultado de un despejamiento (en cierto modo una su-posición). Porque esto es así (la condición de “introducción” y la condición “problemática”) tenemos que aquello que se pone a la vista lo es siempre sólo a la espera de su desarrollo posterior. En el caso de la Introducción de la *KrV*, la Filosofía trascendental misma, en el de esta introducción que nos ocupa, la Lógica trascendental. Es lo que nos encontramos en la expresión de que lo así ganado en una tal introducción (estamos pensando en la Introducción de la Crítica) no es más que una «idea»¹⁴², esto es, un esbozo, o mejor, un proyecto y un ensayo.

Pero es así que, además, esto que tiene que mostrarse y para lo que ha de abrirse un tal espacio es una «ciencia nueva»¹⁴³, una ciencia que constituye un comienzo absoluto (postula que lo anterior se tome como «no sucedido»¹⁴⁴, *ungeschehene*), con lo que lo así despejado sólo podrá estarlo, hasta tanto no se avance en su andadura, *problemáticamente* (como la condición natural, decimos, de una tal idea o proyecto). De hecho, como hemos visto, se trata de una disciplina que ha tenido que ser demarcada, trazada en su distinción respecto de lo que no es nada más que lógica general; pero también, como hemos dicho, respecto de lo que ha venido a entenderse por una tal lógica¹⁴⁵. Como un espacio que va a ocuparse inopinadamente. Tanto más cuanto que algo así como “la lógica” se ha constituido hace tiempo y lo ha hecho además de modo seguro. Por eso, el que todavía podamos encontrarnos con que hay algo así como “lógica” y que no es en modo alguno la lógica de «los lógicos», hace que su presentación se haga intencionadamente como algo que todavía está por ganar, es decir, más allá de la introducción, donde la figura queda así asentada y determinada fenomenológicamente (en ciertos “fenómenos” queremos decir). De este modo nos encontramos con que «de aquí en adelante nos

¹⁴² A 13/B 27.

¹⁴³ *Prol.* IV, 262.

¹⁴⁴ IV, 255.

¹⁴⁵ Así, por ejemplo, mientras que en las Lecciones de Lógica nos encontramos con que la lógica aplicada es considerada simplemente como psicología, en estas páginas Kant le otorga un lugar propio en la lógica general, aunque ciertamente no sea lo que se está buscando.

hacemos la *idea* de una ciencia del pensar puro ... en la esperanza de que puedan haber quizás conceptos que se refieran *a priori* a objetos»¹⁴⁶ (el subrayado es mío), es decir, un pensar puro de objetos, que es lo que se trata de despejar como el asunto de la Lógica trascendental.

Si consideramos el modo de exposición tal y como lo hemos encontrado en la Estética trascendental, conforme a los tres momentos de la reflexión queremos decir, entonces tendríamos que la Introducción de la Lógica trascendental es, como “introducción” en general que es, un tal momento problemático. Lo que nos encontramos es que esto que acabamos de decir, la necesidad de una suerte de “demarcación” tiene que ser el trabajo justamente problemático. Pero un trabajo al que tendrá que seguir un momento asertórico y, por último, el momento apodíctico. Digamos, a modo de hipótesis interpretativa que, tal y como hemos señalado antes a propósito del texto todo de la Estética trascendental, las “introducciones” constituyen los momentos problemáticos en el modo en que acabamos de explicar. Luego vendría el momento asertórico, que si en la Estética trascendental corresponde a la “exposición metafísica” y a lo presentado en *B* expresamente como «Exposición metafísica» (título en el que tendremos que ir pensando en punto a esta su especial condición “expositiva”) aquí también en la Lógica, justamente cuando viene a asignársele a un texto el mismo título de “metafísico”, tendríamos en la (también en *B* llamada) «Deducción metafísica». Como el momento en que se trata de poner a la vista qué sea la “validez”. El otro momento, el “trascendental”, quedaría entonces para la que desde el comienzo ha sido puesta a la vista como «Deducción trascendental», a saber, como el momento apodíctico en el que se trata de mostrar la necesidad de lo expuesto en el momento anterior. (En lo que sigue confirmaremos todo esto.)

Y lo mismo tendría que poder hacerse con la Dialéctica trascendental en punto a las ideas. Tendríamos así que la Introducción propiamente dicha a la Dialéctica constituiría el momento problemático. El Libro primero de la Dialéctica, que se ocupa de «los conceptos de la Razón pura», de la naturaleza misma de las “ideas”, sería por su parte el momento asertórico. Bien que con la peculiaridad, igualmente atingente al primero de ellos, el problemático, de ser sólo “subjetivo”. Pues, en efecto, la mostración de cómo es así que las ideas constituyen representaciones dialécticas y qué clase de representaciones son (su exposición como “conceptos *a priori*” si se quiere, en donde se abre sólo su posible uso determinante —tanto el teórico como el práctico—, que es en torno al cual vamos a poder encontrar el verdadero sentido de “trascendental” cuando se dice de la Dialéctica —esto es, cuando se lleva la función determinante al uso teórico), es lo que Kant llama aquí «derivación/ introducción»¹⁴⁷ subjetiva», que no es otra cosa que el establecimiento de su “consistencia” si puede decir así (pues de otro modo no se entendería que fuera un momento asertórico) «a partir de la naturaleza de nuestra Razón»¹⁴⁸. El momento apodíctico, por último, correspondería al examen de las inferencias de Razón, lo que quiere decir, a la mostración de su condición genuinamente dialéctica en las “consecuencias” (recuérdese lo que hemos dicho antes sobre el título «*Schlüsse*» en la Estética trascendental)

¹⁴⁶ A 57/B 81: «*In der Erwartung also, daß es vielleicht Begriffe geben könne, die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloß als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, so machen wir uns zum voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunftkenntnisses...* »

¹⁴⁷ La edición de la Academia dice “Ableitung” y la de Weischedel “Anleitung”. En cualquier caso, por tratarse de un trabajo subjetivo, estaremos sólo ante una suerte de “apertura” o “despejamiento” de un espacio, nunca ante una “deducción” *sensu proprio*, que es de lo que no puede tratarse en absoluto.

¹⁴⁸ A 336/B 394.

que se siguen de ellas en los silogismos; por tanto en su sentido genuinamente dialéctico “como paralogismos”, “como antinomias” y “como ideal” (eso que vendría a ocupar el espacio de sentido de una “deducción”), que es lo que nos encontramos cuando funcionan de modo determinante. A la Dialéctica deberían añadirse también los “escolios” que son los dos «Apéndices», donde se va a mostrar cómo es así que el trabajo de la Razón puede tener un rendimiento “objetivo” posible, el que le propicie su condición de representaciones en esa especial función “reflexionante” de la Razón.

2.2.3. «Materia» y «forma» del entendimiento. Segundo ataque a la distinción. (Primer ataque a la cuestión de la verdad.)

El segundo punto de la caracterización fenomenológica era, como hemos dicho, el del juicio entendido como la forma o la estructura fundamental del conocimiento. Pero esta introducción a la Lógica trascendental, previa a cualquier otra división, todavía no habla del juicio. O al menos no lo hace expresamente. Sólo cuando estemos en el análisis de los conceptos se vendrá sobre el juzgar en cuanto tal. Pero, ¿y qué?. La introducción en la que estamos, en la medida en que se quiera como una introducción a la *entera* Lógica trascendental, ha de tener su sentido más acá de cualquiera de las “figuras” que va a analizar después, más acá de la figura del juicio queremos decir. O dicho de otra manera, ha de poder justificarse que es la introducción a la Lógica trascendental *en cuanto tal*. Esto significa que la figura del “juzgar” (pero lo mismo podría decirse de la del “concepto” o el “silogismo”), que es fundamental para comprender el sentido de la finitud del conocimiento, *no* puede desembozarse todavía aquí en la medida en que, vamos a decirlo de esta manera, todavía es demasiado pronto.

La introducción hasta ahora ha consistido en una mera demarcación, sólo negativa como hemos dicho (lo que no quiere decir “meramente negativa”), en la que se ha ido ganando el sentido de la Lógica trascendental. Por tanto sólo como “algo” de una introducción, la idea de, pues además hace falta contar con la “división”, tal y como exige la forma canónica de la “introducción”. Esto es lo que se hace en los dos párrafos siguientes. Pero bien entendido que la división no queda fuera de la demarcación, que es la que a nuestro juicio constituye la tarea de esta Introducción. De hecho, en la división está justamente la clave del acabamiento de una tal demarcación. En este sentido, no se comprende la introducción si, como parece seguirse de lo anterior, se pretende distinguir, tal y como sugiere la estructura “idea de/ división”, entre los dos primeros párrafos y los dos siguientes. Pues en verdad la distinción no se hace entre los §§ I-II y los §§ III-IV, sino que hay una división para cada una de las “lógicas”. Esto viene confirmado por el hecho de que la lógica general que encontramos en la demarcación no viene a quedar simplemente suprimida. Lo que nos revela la demarcación y la negación que va limitando y restringiendo cada vez más algo así como la “lógica” es que hay cierta profundidad o calado en la misma, calado al que, sin embargo, puede accederse desde las distinciones con que nos topamos inmediatamente. Esto es, siendo así —y esta es la clave— que tales distinciones albergan una suerte de tensión interna (que nos indica ya que la “negación” que se pone en juego en esta demarcación es todo menos abstracta; esto lo confirmaremos en lo que sigue).

La posibilidad de un pensar puro de objetos significa que la lógica, en contra de lo que se ha venido a considerarse tradicionalmente, un saber meramente abstracto (el saber abstracto por excelencia), es conocimiento en sentido propio. Esto, que hay conceptos que se refieren (*a priori*) a objetos, y siendo esa referencia algo “lógico” en sentido propio, es la figura que se ha trazado en los dos primeros párrafos. Por eso decimos que no se comprende en verdad la Introducción si no se leen entre sí los párrafos I y III, y lo mismo con los II y IV. Porque la

determinación de la lógica y de la figura que se quiere poner aquí a la vista tiene que ser, lo mismo que hemos visto en punto a su demarcación, interior a la lógica misma; como una dificultad o tensión de la “cosa misma”. Para lo cual tenemos que ver el § III como la emergencia de una tal tensión dentro de la propia lógica general. Esto es lo que nos encontramos en la cuestión de la verdad; en la, por esto que decimos (el carácter interno de una tal emergencia), «antigua y famosa pregunta (...) *¿qué es la verdad?*»¹⁴⁹. Por de pronto, con el hecho constatado en el devenir de la lógica, esto es, en la propia (interna) Historia de la Razón, de que la pregunta por la verdad es un “problema” (Kant la va a calificar de «absurda», *ungereimt*, por lo que veremos después). Pero con un hecho que, como no podía ser de otro modo (pues tal Historia es sólo una determinación de la facticidad de la Razón), está en el propio calado de la lógica como lógica general. Es decir, en punto a qué pueda significar “general”. Esto es lo que nos ha llevado a un sentido inopinado de “puro”, aquel sentido sólo desde el cual se puede comprender que haya algo así como una “lógica trascendental”; como una tensión del significado de “general” hasta una posibilidad no meramente formal de la lógica sino vinculada a la experiencia. En la cuestión de la verdad (la emergencia de la verdad como cuestión) vamos a encontrarnos con lo mismo, sólo que abundando ahora en la figura ganada de la relación en que consiste el conocimiento.

Está en juego la división de la Lógica. De la lógica general y también de la lógica trascendental. La pregunta por la verdad es la que constituye el espacio de apertura de ambas en tanto que se copertenecen en la idea misma de lógica. Esta división no es todavía una determinación “apodíctica” (aunque lo que se busque sea un “criterio” —luego volveremos sobre este extremo); de lo que se trata, decimos, es de despejar un espacio para una tal Lógica, o para “la” Lógica en cuanto tal, en todo caso como un espacio que sólo va a quedar abierto problemáticamente¹⁵⁰. Pero, ¿qué significa la pregunta por la verdad?, ¿cómo constituye y pone en juego esta problematización?. En la definición de verdad, en su definición inmediata y regular (la definición nominal), nos encontramos con la determinación del conocimiento como relación. Pero “verdad” no es el nombre para la relación cognoscitiva misma, aunque tenga todo que ver con ella. Asimismo tampoco lo es la negación de la verdad, lo «falso»¹⁵¹ (*falsch*), que es simplemente su contrario. Decimos esto porque la división que se busca, esa división en la que la demarcación dará un paso más, no es la división entre verdadero y falso, sino lo que se descubre en la pregunta por la verdad (y que sería igual, es decir, tendría lugar de la misma manera, en el caso que se preguntara por la falsedad). Piénsese que si fuera simplemente esta distinción, en el modo en que se distinguen los dos términos, decimos, como una oposición de contrarios (la verdad es una determinada relación y la falsedad el incumplimiento de esa relación), estaríamos ante una distinción simplemente abstracta. Lo que quiere decir, ante una división que no explica nada de la relación, que es el verdadero sentido de la pregunta por la verdad.

Aquello que se pregunta (si se nos permite volvernos a servir de la estructura formal de la pregunta tal y como la ha expuesto Heidegger), lo preguntado, es la verdad, además en el especial modo de la pregunta que es la pregunta por su ser, “¿qué es ...?”. Pero la verdad no es simplemente algo del conocimiento sino que constituye una «perfección» suya. Concretamente

¹⁴⁹ A 57-8/B 82. El subrayado es de Kant.

¹⁵⁰ Recuérdese que, como hemos dicho antes, la «Introducción», toda ella, pertenece al momento problemático (siendo la «Deducción metafísica» el momento asertórico, etc.).

¹⁵¹ A 58/B 83.

la perfección del conocimiento en punto a la relación¹⁵². Por tanto, dado que la relación es justamente lo que está en juego y determina el conocimiento en cuanto tal, esta perfección es “la” perfección, esto es, la «perfección fundamental» (*Hauptvollkommenheit*) del conocimiento, porque es la perfección atingente a la *condición misma* del conocimiento¹⁵³. La pregunta por la verdad es, así, la pregunta por el conocimiento. Esto por lo que hace a lo preguntado. Aquello por lo que se pregunta, lo que es la causa de la pregunta y donde tiene que ganar su sentido, es la división de la Lógica, pero como lógica general. Pues, como decimos, la emergencia de la figura “trascendental” de la Lógica ha de tener lugar internamente. Es decir, porque, lo mismo que hemos visto en punto a la primera demarcación, la pregunta por la verdad deberá tener todo que ver con el conocimiento mismo y con su constitución como relación (de otro modo no se entendería el primer aspecto de la estructura formal de la pregunta). Por último, como la clave de todo lo anterior, está aquello a lo que se pregunta, la estructura relacional del conocimiento, que es donde volvemos a encontrarnos con el binomio “materia/ forma”. Aquello a lo que se pregunta es a la “relación” misma que es el conocimiento, al sentido mismo de la relación (a su condición estructural si se quiere). Tenemos así, por tanto, aunando los tres momentos de la pregunta, que en la pregunta por la verdad se encuentra la remisión de la verdad a la partición de la lógica a través de la relación cognoscitiva misma.

Repárese en que la pregunta viene de parte, no de los lógicos, sino de los “enemigos” de los lógicos (los que intentaban «ponerles en el apuro»), «los escépticos»¹⁵⁴ (se trata de esa misma aproximación a la facticidad, en este caso histórica, de la lógica). Cuando se pregunta por la verdad, cuando la verdad se hace cuestión, la relación queda expuesta a su propia finitud; lo que quiere decir que la relación lleva consigo su propio malogro. En este sentido hemos dicho antes que la diferencia “verdadero/ falso” sólo puede entenderse como una diferencia meramente abstracta. Si la verdad apunta a algo de la propia condición del conocimiento, la falsedad, so pena de suprimirse la relación misma, ya no será simplemente el contrario (contradictorio). Por lo mismo, la pregunta se dirige por igual a la lógica general y a la lógica trascendental ya que apunta a la “relación” en cuanto tal. Antes de cualquier otra cosa. De hecho, la pregunta nos pone en cierto modo “más atrás” de lo que nos ha dejado la primera demarcación, que se ha ocupado de la forma y el contenido, de la constitución diferencial de la relación (del “mínimo” de la relación si se quiere). Ahora se trata de comprender el “modo” en que sólo puede tener lugar esa diferencia. Lo que nos descubre la pregunta es que la relación tiene lugar siempre de un determinado modo¹⁵⁵. Aunque este modo no pueda dejar de presentarse por medio de los conceptos de reflexión de “materia” y “forma” (recuérdese que estamos ante el segundo ataque

¹⁵² *Logik-Jäsche* § VII (IX, 49-50).

¹⁵³ *Ibid.*: «Eine Hauptvollkommenheit des Erkenntnisses, ja die wesentliche und unzertrennlich Bedingung aller Vollkommenheit desselben».

¹⁵⁴ *Logik-Jäsche* IX, 50. Este extremo fue omitido en el *locus* correspondiente de la Crítica (A 57-8/B 82).

¹⁵⁵ Aunque aquí no podemos detenernos en esto, si es así que la reflexión tiene lugar siempre conforme a ciertas modulaciones o “flexiones”, las que encontramos en la tabla de los juicios y de las categorías, tal y como hemos visto en el caso de los tres momentos de la modalidad, por ejemplo, también, dado que hay una diferencia interna a estos, la que se hace entre matemático y dinámico, acaso podríamos reconocer en ella igualmente una diferencia en punto a la reflexión, más amplia queremos decir. Como la diferencia, antigua (recordada por Heidegger en varios lugares), entre el pensar el “qué” de algo y su “que”, es decir, su “cómo” en el sentido de su fáctico modo-de-ser. Como la diferencia que está en el fondo de la distinción modal entre posibilidad y realidad si se quiere. Pero ahora no podemos ocuparnos de esto.

a esta distinción), y, así, vamos a encontrar este modo vinculado a la “forma”, ésta, la “forma”, no va a tener el sentido con se ha puesto en juego hasta ahora, que ha sido el de servir a la demarcación, vamos a decirlo así, “temática” (una demarcación que se ha hecho con vistas a ganar algo así como la “formalidad pura”, en los dos sentidos en que hemos encontrado que puede significar “puro” —y que, como vamos a ver a continuación, va a volver a emerger). Por tanto —seguimos con el sentido puesto en juego en lo anterior— pensándose la relación en términos de los elementos que comprende en tanto que elementos diferenciales; nada más. Sin embargo, nos parece que ahora se trata de avanzar un paso más en la determinación de la relación y de ver cómo es así que está constituida una tal diferencia; cómo es así que la forma es forma de una materia (o la materia, materia de una forma).

Aquello a lo que se pregunta, el “testigo” que nos va a decir qué es la verdad (y por tanto, también qué es la “falsedad”), es la relación cognoscitiva misma, pero en su condición de relación. Esto quiere decir que en lo que sea la verdad destella el sentido de la relación (el cómo a que acabamos de referirnos), que es el sentido del conocimiento. La pregunta parte de la «definición nominal» de verdad, por tanto de aquella definición con que nos encontramos inmediatamente como la verdad. Esta explicación de la verdad la comprende como «la coincidencia de un conocimiento con su objeto» (la falsedad, como contrario que es, tiene lugar simplemente cuando un conocimiento «no coincide con el objeto»¹⁵⁶). La relación es, así, o al menos lo es inmediatamente, la relación de coincidencia, *Übereinstimmung*. Esta coincidencia, tal y como Kant se apresura a señalar, es el nombre para la relación en que consiste la vinculación forma-materia. Porque la co-incidencia tiene lugar entre el “conocimiento” propiamente dicho, lo que quiere decir, en su condición misma de conocimiento, con independencia de qué sea conocido, que va a ser la “forma”, y el «contenido», *Inhalt*, del conocimiento, aquello del conocimiento que tiene que ver con el objeto, esto es, «la referencia a su objeto», que va a ser la “materia”. Y donde, como decimos, la distinción entre forma y materia viene a reinterpretarse con la cuestión de la verdad, pues gana el sentido de la relación (o habría que decir mejor que gana para su sentido la relación), el que sólo pueda comprenderse en el seno de y como algo de una “relación”, más acá pues de la primera demarcación, ya que la relación se piensa no como algo del conocimiento sino como su modo propio (como algo inalienable); que es donde nos ha puesto la cuestión de la verdad.

La pregunta que aquí nos encontramos, la pregunta por “¿qué es ...?” es la pregunta por el género de la verdad, por su “concepto”. Es la pregunta por un criterio universal, la pregunta por aquella “nota” que constituya a la verdad en su “ser”, por tanto la nota que lo defina en su “universalidad” genérica. Pero esta pregunta no hace otra cosa que sacar al conocimiento de sus goznes; o si se quiere, poner estos goznes a la vista. Los goznes que son de una relación. ¿Por qué?. El sofisma que ponía en apuros a los lógicos estribaba en que mostraba que la lógica no puede ocuparse de la verdad porque no puede ocuparse del objeto de conocimiento, de la materia, y que no puede hacerlo porque no puede someterlo a la “universalidad” propia de la cosa, de su esencia o género, que es a lo que apunta el conocimiento en cuanto tal; pero, al mismo tiempo, apuntaba a que el conocimiento tiene un respecto formal inalienable, precisamente en tanto que constituido también lógicamente, lo que ya sí es asunto de la “los lógicos”, aunque sea en un respecto estricto y separado de la materia. Lo que nos encontramos en este segundo ataque a la distinción “materia/ forma” que es la pregunta por la verdad es que esta distinción todavía puede ser traída sobre otra cuestión o en otro respecto. Lo cual, y esta es la clave, resul-

¹⁵⁶ A 58/B 83.

ta fenomenológicamente relevante porque muestra cómo es la propia lógica la que alberga la dificultad de tener que pensarse en relación al conocimiento, que es el que lleva consigo la idea de “objeto” como “contenido”, pues en él se juega algo del sentido mismo de la “relación” (mientras que en la primera demarcación, como lógica general, lo que quedaba “fuera” de la lógica, los distintos conocimientos que puede albergar una lógica en tanto que práctica, tenían, como contenidos y objetos queremos decir, un sentido más bien “externo”); es decir, lo fenomenológicamente relevante es el hecho de que lo que hace cuestión del conocimiento como contenido es justamente aquello que no se ocupa del contenido (que es lo que confirma la condición de “interna” problematicidad).

La pregunta por la verdad como pregunta por un “criterio” descubre la estructura misma de la relación apofántica. Pero no como una estructura dual (esto supondría entender la diferencia “materia/ forma” abstractamente), sino como una estructura en la que hay un respecto formal que no puede suprimirse. El respecto que constituye los goznes del conocimiento, como decimos, pero siempre sólo como goznes, como la estructura que constituye la relación en cuanto tal. Este respecto, la «forma lógica» o la «forma de la verdad», es la forma «del pensar en general» (*des Denkes überhaupt*). El hecho por tanto de que el conocimiento es un *modo* de conocimiento, el modo de y en que consiste el pensar. Esto significa que la coincidencia tiene lugar también como (o que la coincidencia no puede pensarse nunca al margen de) la relación con la forma del pensar (Kant también habla de “Übereinstimmung”¹⁵⁷ para esta otra conformidad). La perplejidad del sofisma estriba así, justamente, en que la lógica no ha reparado en la copertenencia entre forma y materia, es decir, en la interna vinculación que tiene la forma del pensar con el conocimiento (que es donde se juega el sentido mismo de un “modo”). Porque nunca se ha preguntado en verdad por el conocimiento; y no lo ha hecho por haberse encaminado desde el principio a ese “estado-de-restringido” al que nos hemos referido antes. Por eso la pregunta por la verdad como pregunta por un criterio o distintivo universal (porque es una pregunta por una definición¹⁵⁸) “revienta”, si puede decirse así, desde dentro, ya que lleva el sentido “formal” de “general”, como absolutamente universal y necesario (el sentido formal de puro), al lugar del “contenido”, por tanto al lugar en el que “general” no podrá entenderse en sentido irrestricto, o al menos no en el mismo sentido de “irrestricto” (haciendo destellar así el otro sentido de puro). La “maldad”, si puede decirse así, de los antiguos consistía en llevar la lógica formal y su pretendido aislamiento y restricción al terreno del contenido y de la materia, es decir, en sacarla de su terreno propio. Porque, y esta es la clave, tal y como se había venido a entender la forma, de esto sólo podía resultar una contra-dicción. Y con ello, conforme a la pretensión escéptica, la confirmación de la vaciedad de la forma en punto al contenido y al conocimiento mismo, es decir, el despojamiento de toda vinculación con la verdad (el despojamiento de su valor apofántico).

Sin embargo, es decir, a diferencia de la objeción escéptica, en estas líneas tiene lugar algo distinto. El uso que Kant hace de la objeción escéptica es “paradójico”, pues una vez descubierto el sentido de “general” y su posibilidad de vinculación con el contenido del conocimiento, que es el punto en que ha quedado la cuestión en el § II, no lo olvidemos, el aprieto en

¹⁵⁷ A 59/B 84.

¹⁵⁸ La pregunta por la verdad tal y como se formula busca un «distintivo» (*Kennzeichnen*) o una «nota» (*Merkmal*) para poder reconocerla. La pregunta es en verdad la pregunta por la “esencia” del conocimiento, la pregunta por sus “de-terminaciones” (que es lo que aquí deberá entenderse por «criterio», *Kriterium*). Luego analizaremos en detalle este asunto.

que pone a los lógicos no puede dejar de tener en cuenta este resultado previo. Pero, ¿y qué?. Pues que a lo que tiene que contribuir esa objeción es a otra cosa. El apuro, la “estrechez” o el “atolladero” (*Enge*) a que se llevan a la lógica los escépticos viene más bien enriquecer a la verdad (un tal “cierre” constituye a la postre una “apertura”) pues tiene el inopinado “efecto” de mostrar que el conocimiento tiene también una *estructura formal*. Es decir, llevando la demarcación y desbrozamiento de la lógica en cierto modo “a la contra”. La pregunta, en su propia forma, como pregunta por la universalidad de lo que en cuanto tal es siempre sólo contenido o atingente al contenido, descubre (por medio del absurdo al que conduce —ahora vendremos sobre esto) que la relación que es la verdad puede ser universal en otro sentido; es decir, descubre que hay otra verdad. O, si se quiere, descubre el sentido mismo de la relación (el sentido que no estaba pensado en su definición nominal). Y lo hace porque al querer hacer fracasar a la lógica (tal es la pretensión escéptica) lo que hace fracasar es, *en cierto modo* al menos, al conocimiento y a la verdad misma. Que un criterio de la verdad sea en sí mismo contradictorio quiere decir que es absolutamente imposible una verdad universal. Pero, ¿y qué?. Pues que si la verdad se encuentra en la concordancia entre conocimiento y objeto, el fracaso de la universalidad en punto a la materia no es otra cosa que la remisión de la verdad al terreno de la forma. Porque lo absurdo *no es la* pregunta por la verdad *sino esa* pregunta por la verdad. El apuro en que se ponía a los antiguos es más bien una “liberación” para la verdad y para el conocimiento; es decir, para la relación. La liberación que supone verse al margen de toda “esencia”, es decir, al margen de cualquier forma de vinculación entre universalidad y objetos. La liberación de todo “ontologismo”, si puede decirse así. Este apuro supone la remisión de la verdad, como verdad material, al lugar en el que sólo pueden encontrarse los objetos en su diversidad, a «la diferencia [*Unterschied*] de sus objetos»¹⁵⁹ en cuanto tal (en cuanto diferencia queremos decir), que es la experiencia. Por tanto, tal y como hemos visto que exige el conocimiento ontológico, como ese respecto inalienable a la forma y a las leyes constitutivas de la validez (que son las que caerían juntamente con la “relación”, lo que mismo que la diferencia que la constituye, dígase “diferencia ontológica”).

Pues bien, el modo en que tiene lugar esta salvaguarda es a través de una *contradicción*. La contradicción, un absurdo en sentido absoluto, podría expresarse en la fórmula “universal-no-universal”. Donde esta contradicción, al recaer sobre un cierto significado de “verdad”, obliga a tomarla en otro sentido. Y con este significado, también la idea de relación cognoscitiva, esto es, la idea misma de conocimiento. Sin embargo, esto, con ser importante, todavía no es la división buscada, que es aquello por lo que se pregunta, lo que incoa el preguntar (en fin, el “título” de esta segunda parte de la Introducción, que llevan los §§ III-IV). Piénsese que la falsedad, determinada conforme a la verdad lógica, queda simplemente como la no coincidencia con la forma del pensar. Que no es, decimos, lo que se busca. Es decir, porque lo que se busca es otra clase de “división”, no una oposición meramente analítica, sino una distinción en el seno de la lógica. Una distinción de algo de la lógica en cuanto tal, algo en lo que se pone en juego la lógica *misma*, en ese su concernimiento por el pensar mismo, el concernimiento del pensar por sí mismo. En la pregunta por el criterio de verdad tenemos, en primer lugar *como pregunta*, el “sentido” mismo de la lógica como búsqueda de la determinación misma del pensar. Qué sea el pensar mismo. Y como esa búsqueda, conforme a lo que venimos diciendo desde el principio, no puede dejar de ser siempre una demarcación, tenemos también su sentido como pregunta *por el criterio*. La pregunta por la verdad es la pregunta por el límite constitutivo de la lógica. Por

¹⁵⁹ A 58/B 83.

eso nos encontramos con que la estructura lógica del pensar (la forma del pensar en general o sin más) constituye una condición de la verdad. Esto es, una «*conditio sine qua nom*»¹⁶⁰ o «condición *negativa* de toda verdad» (el subrayado es mío). Que es lo mismo que decir (y así se aúnan ambos sentidos de la pregunta) el límite que constituye al pensar como pensar. Lo que es interesante aquí, y por eso también resulta tan pertinente el “recuerdo” de los escépticos, es el preguntar mismo como actitud —o, si se quiere, como actitud fundamental— de (en que consiste) la filosofía. Es aquí, en punto al preguntar, y aún al preguntar como actitud, donde se juega la diferencia que se busca. Piénsese que de otro modo, si no fuera esto lo buscado no tendría sentido la distinción. Es decir, por cuanto, como dijimos, ha de tener que ver necesariamente con la demarcación y el significado mismo de la Lógica (y, además, como algo internamente pertinente para ella).

La lógica y la pregunta en la que puede concretarse su interés fundamental (la idea de “concernimiento” y la de “interés” van juntas) consiste en un trabajo expreso de demarcación de los límites del pensar. Como el trazado de las condiciones negativas. Donde lo que determina y constituye una tal traza como límite es que lo contrario constituye la anulación misma del pensar. O bien, porque el límite es la forma misma del pensar a falta de la forma simplemente no tendríamos nada. El «*nihil negativum*» de que habla al final del Apéndice de la Anfibología¹⁶¹ es el significado que toma aquí el “*non*” o el “no” de la negación de la condición (de la condición que es negación; pero sobre la negación y sobre su alcance “ontológico” diremos algo más adelante). El trabajo o la clase de trabajo que compete a la lógica es, precisamente como demarcación del pensar, como posición de límites, el poner a salvo la verdad lógica (pues la idea de límite supone al tiempo la de restricción y salvaguarda). Esto quiere decir poner al pensar a salvo del «error»¹⁶², *Irrtum*, que no de la “falsedad”, que sería aquello en lo que se incurre cuando se yerra (ahora abundaremos en la distinción entre falsedad y error cuando veamos qué es la “dialéctica”). “Verdad” y “falsedad” son modos de tener lugar la relación (o de no tener lugar), pero, justamente, no lo que constituye todavía a la lógica como concernimiento, que tiene que ver con el aseguramiento de la verdad; por tanto con la evitación de que tenga lugar la falsedad, que es lo que nos parece que significa aquí “error”. Porque antes que en la “verdad” o en la “falsedad” tiene que pensarse en el modo y manera en que estamos en la relación y con respecto a (concernidos por) la relación, que es lo que sí podemos considerar como la Lógica propiamente dicha (y, por ende, como lo que está en juego en estas páginas). Que es en punto a lo que, como decimos, emerge algo así como “*Irrtum*”. Por tanto, que si el criterio negativo de la verdad que se descubre en la no contradicción ha de tener algún sentido, deberá ser siempre únicamente en punto al error.

En la medida en que a la Lógica “le va” esa pregunta (o mejor dicho, “le va” a la Razón, que en cuanto tal irle es “Lógica”; esto lo veremos después), el preguntar mismo por la verdad y por el criterio es un ocuparse de la Razón por sí misma. Si este preguntarse es al mismo tiempo un ocuparse de sus límites, la lógica es siempre ya, por sí misma, lo que Kant llama «analítica». Lo que inmediatamente emerge del fracaso de la pregunta por el criterio universal (lo que emerge de la reinterpretación del sentido mismo de “universal”) es este trabajo de los límites. Trabajo guiado y orientado por el principio de no contradicción. Donde lo que la contradicción

¹⁶⁰ A 59-60/B 84.

¹⁶¹ A 291/B 348.

¹⁶² A 60/B 84.

prohíbe, lo que en modo alguno puede ser “suprimido”, no es otra cosa que el pensar mismo. Pero esto, una tal prohibición y salvaguarda de límites, es una suerte de redundancia. Pues en esa restricción no hay sino el mismo ponerse en obra el pensar, su mismo tener lugar. Es decir, porque si el pensar es una facultad lógica en el sentido de una facultad de “reglas”, una facultad que obra y actúa desde sí misma, espontáneamente, es porque siempre y al mismo tiempo es una facultad que sólo tiene lugar en punto a sí misma, de acuerdo con su forma propia. Por eso (y esto sí que sería el aspecto distintivo respecto a una facultad intuitiva, por ejemplo, que también es espontánea), por mor de, es decir, teniendo su principio en la no-contradicción. Esto quiere decir que las reglas o leyes del pensar, del pensar en tanto que “lógica” (en tanto que “analítica”) *se sustentan* en este principio, como el principio de las «leyes lógicas» en general; lo que quiere decir que aquí “principio” es, y esta es la clave (a lo que apunta su condición de “Grundsatz”¹⁶³, el que sea también, “incluso” podría decirse, “Grundsatz”), no eso lo primero en un orden deductivo sino lo que constituye y hace “regla” o “ley” de cada forma de espontaneidad, la consistencia misma del pensar en cuanto tal. La analítica sería así el trabajo de delimitación del pensar en el sentido de su sostenimiento y puesta a salvo como pensar. Negativamente. Pero donde como esta condición de “negación” está vinculada a la idea de límite (y aún de límite formal) no debe considerarse como una “falta” o “carencia” de la lógica. La que haría de la lógica formal una mera lógica, en el sentido de todavía no suficiente. La pregunta por la verdad descubre que algo del conocimiento estriba en esa su forma lógica y que esa forma, aunque todavía no constituya el todo del conocimiento, no puede tampoco suprimirse, que es inalienable, tal y como la estamos llamando. Siendo esto inalienable, y esta es la virtualidad fundamental de la negación y de los límites que traza el principio formal de la lógica, la propia restricción de la lógica, ese su estado-de-restringido a que nos referimos al comienzo, que es también el del pensar. Como esto es así, el principal problema de la lógica es que ha olvidado tal condición y ha tomado lo que le ocupa, las leyes del pensar, como leyes atingentes al conocimiento cabalmente considerado, es decir, también al contenido del conocimiento. Esto lo veremos ahora. Lo que queremos señalar aquí es que la analítica tiene que sustentar la lógica y sus leyes precisamente en lo que positivamente supone la limitación constitutiva de las mismas. Esta limitación no es sólo una limitación meramente negativa, el “no” del principio de contradicción, sino que constituye también o que conlleva en esa su “negación” el aseguramiento de la forma del pensar, precisamente porque la mantienen en punto al contenido «tan vacía y pobre»¹⁶⁴ como pueda ser. Porque ese su “poder” (*Vermögen*), si se nos permite expresarlo así, estriba justamente en tal vaciedad y pobreza. Es en la analítica donde la lógica se constituye como lógica general asegurando el sentido de “puro” que le pertenece. El sentido en el que, justamente, tenemos al pensar perfectamente depurado del tiempo entendido como la mera multiplicidad de la experiencia, allí donde “esto” puede ser también “aquello” (“no-esto”), por tanto más acá del principio de no contradicción.

De este modo, la única “utilidad” que puede tener esta lógica, aquello en lo que sólo puede consistir ese trabajo, y como trabajo de aseguramiento, decimos, es el del «enjuiciamiento» (*Beurteilung*) de nuestros conocimientos en punto la rectitud de su forma lógica. El trabajo

¹⁶³ A 150/B 189: «Del principio supremo de todos los juicios analíticos».

¹⁶⁴ A 60-1/B 85: «... die Form des Verstandes ob man gleich in Ansehung des Inhalts derselben noch sehr leer und arm sein mag, ...»

y el rendimiento de un «*canon*»¹⁶⁵. Por de pronto, el trabajo vinculado al concernimiento, pues la idea de un “canon” o de un tal “enjuiciamiento” que es la analítica es la de una cierta “actividad” que pertenecería a la Lógica en tanto que Filosofía, esto es, como la puesta en juego del propio ser del pensar (de ese “írle su propio ser” que es el concernimiento). Esto es así (luego seguiremos con el concernimiento) por cuanto la Razón sólo tiene lugar en y como un cierto “uso”, *Gebrauch*, lo que quiere decir que todo trabajo o rendimiento suyo tiene que pensarse en punto a su posibilidad como posibilidad finita, esto es, siendo así que al cabo de un tal uso estará siempre el “mal uso”¹⁶⁶, *Mißbrauch*, como al cabo de la Filosofía está su propio e interno fracaso, digamos la no-Filosofía (y no sólo algo así como la “sofística”, por lo que ahora veremos). Y como al cabo de la verdad va a estar la no-verdad¹⁶⁷. Pero, ¿cómo?. Formalmente, es decir, en punto a esta mera forma del entendimiento (luego veremos si esto es una restricción estricta o no), la lógica se “pierde” y abandona su único trabajo o rendimiento canónico cuando toma la forma del pensar como algo más, a saber, como el aspecto del contenido mismo del conocimiento (y que incluiría también al tiempo). Ahora bien, la forma lógica constituye negativamente la condición de «toda verdad»¹⁶⁸, de modo que, como hemos dicho, de no haber una tal con-formidad no habría ni verdad ni conocimiento. Esto es, no los habría *absolutamente*. Este hecho no es sino una consecuencia de la pobreza y vaciedad de lo que así es condición; si se quiere, de la pobreza y vaciedad de la negación, que es la que hace que alcance así a “toda” verdad. Pero constituye además, es decir, justamente por ello, la causa de que sea «algo tan tentador»¹⁶⁹ el convertir la condición-forma en condición-contenido; o lo que es igual, la negación en determinación. Es precisamente ése su carácter de condición absoluta, como condición “total” si se quiere, el que hace parecer que es una condición igualmente suficiente para lo que no puede dejar de ser pensar, pero que ya es algo más que pensar. Como una suerte de anfibología (entiéndase en su sentido más general, como “confusión”¹⁷⁰) de la “totalidad”. En el fondo la confusión del principio de no contradicción con el de razón suficiente (donde, como algunos racionalismos —o cuando menos en la interpretación de algunos racionalismos, como “racionalismos” pues—, éste quedaría “reducido” a aquél). Porque, insistimos (pues de otro modo no se entendería que estemos hablando de una diferencia entre términos que han de estar vinculados entre sí, de una diferencia atravesada por la finitud), la forma o las leyes lógicas del pensar son una piedra de toque negativa cuya condición absoluta oculta o vela su fondo de vaciedad y pobreza; y esto en el siguiente modo. No se trata de que suprima simplemente la diferencia entre materia y forma, haciendo de ésta última “el” conocimiento mismo (que es lo que nos pondría, si la forma es intelectual, ante un entendimiento arquetípico, esto es, tal que el pensamiento de la cosa es su misma posición), sino de que la forma viene a quedar *desvinculada* de

¹⁶⁵ A 61/B 85.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ Entendiendo por tanto el “no-” en el sentido por tanto en que podamos entender, con Heidegger, el “un-” de “*Unwesen*”.

¹⁶⁸ A 60/B 84.

¹⁶⁹ A 60/B 85.

¹⁷⁰ Por «anfibiaología» ha de entenderse, en general, «confusión», *Verwechselung*, o también (significa lo mismo) «subrepción», *Subreption*.

la materia. Lo que quiere decir, haciendo de ese vacío algo abstracto. Esto no vamos a justificarlo todavía, pero va a ser una de las tesis fundamentales de este trabajo. Tiene que ver con el hecho, que sí hemos apuntado, de que los conceptos de reflexión expresan diferencias que no pueden entenderse en modo alguno como separaciones o distinciones absolutas, esto es, abstractas. En todo caso, lo que tenemos como una tal desvinculación consiste en que se convierte la “indiferencia” de las condiciones formales del entendimiento para con los objetos en «instrumento», *organon* (*Werkzeug*), para el conocimiento, es decir, respecto al contenido¹⁷¹. Por tanto, ahora queremos decir, ya como “suficiencia”. La de hacer del contenido algo simplemente disponible para la forma, que obrará sobre él (como en el intelectualismo que Kant denuncia en la Anfibología de los conceptos de reflexión, sólo que “al revés”; o dicho de otra manera, como la posición de cierto “platonismo”, concretamente como ese “ontologismo” a que nos hemos referido más arriba). Ahora bien, lo que importa de este hecho es que el uso de la lógica como *organon* sólo es posible porque la forma lógica pertenece al aspecto de la verdad. Por tanto en la medida en que haya una vinculación profunda entre la materia y la forma. Que es la clave de todo. Porque si la forma de la verdad es una condición necesaria pero no suficiente es ya por el hecho de constituir un “aspecto” de la verdad (el aspecto de un “lugar”, pues una tal forma es una «tópica»¹⁷² —luego volveremos sobre este extremo), un aspecto que oculta la insuficiencia de la forma en punto al conocimiento (que oculta cómo esa indiferencia que se convierte en suficiencia), lo que quiere decir, su profunda dependencia respecto del contenido (por lo mismo, también el verdadero calado de la forma y de la negación que la dirime como criterio de la verdad). Es este aspecto el que, por tanto, oculta la verdad en el sentido no de “velarla”, que es lo que tendríamos si propiciara la falsedad, por tanto al cabo de un posible descubrimiento o desenmascaramiento, sino, antes bien, en el de “disimularla”, que es lo que significa que propicie algo así como el error. Una tal vinculación es la que hace que la forma esté en el origen de lo que Kant llama, en sentido pregnante (metafísicamente hablando), «apariencia», *Schein*. Pues, en efecto, no es lo mismo «falsedad» que «error». «Lo contrario de la verdad es la *falsedad*, la cual, en la medida en que sea tenida por verdad, se llama *error*»¹⁷³; el concepto de error contiene, por tanto, «además de la falsedad, la apariencia de verdad»¹⁷⁴ (*Schein der Wahrheit*). Es decir, porque para que tengamos algo así como “apariencia” hace falta algo más que la conformidad o no. Hace falta también una determinación subjetiva para que pueda tener lugar algo así como el “error”.

Pues bien, «dialéctica» es el nombre que Kant da a aquel trabajo que tiene que hacerse con esta apariencia. Es decir, siendo así que, por de pronto, igual que la verdad no es sin más lo que constituye la lógica sino el ocuparse en su salvaguarda, porque y únicamente en la medida en que en ello se ponía en juego la salvaguarda del pensar, dijimos, aquí la “dialéctica”, sea lo que sea, pero siempre que sea algo de la lógica, sólo podrá entenderse también como un cierto trabajo en punto a esa apariencia. Por tanto como algo que pertenece igualmente a su conci-

¹⁷¹ A 61/B 86. «*Unter einer Organon verstehen wir nämlich eine Anweisung, wie ein gewisses Erkenntniß zu Stande gebracht werden solle. Dazu aber gehört, daß ich das Object der nach gewissen Regeln hervorzubringenden Erkenntniß schon kenne*» (*Logik-Jäsche*, IX, 13).

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Logik-Jäsche* IX, 53: «*Das Gegenteil von der Wahrheit ist die Falschheit, welche, sofern sie für Wahrheit gehalten wird, Irrtum heißt*».

¹⁷⁴ IX, 55.

miento (a la Lógica como concernimiento). Sin embargo, aquí nos encontramos con una doble determinación. Por una parte la “dialéctica” es el nombre para el mal uso del canon como organon. Nombre que intenta recoger el sentido de la denominación de «los antiguos»¹⁷⁵. Ante todo sólo como un «arte», *Kunst*, una técnica consistente en dar apariencia de verdad y de conocimiento a lo que no lo es; como «*ars sophistica, disputatoria*»¹⁷⁶ o «arte de disputar»¹⁷⁷ (*Disputiertkunst*). En modo alguno como filosofía o perteneciente a la filosofía (por ese su carácter meramente instrumental) o que convenga a su dignidad (esto tendrá su importancia en lo que luego veremos). Pero también se va a llamar “dialéctica”, en un sentido que en principio podría parecer inopinado, al descubrimiento de una tal apariencia; es decir, a algo así como una anti-dialéctica. Precisamente, dice Kant, para recuperar una tal dignidad para el trabajo de la filosofía. Esto es, por cuanto la lógica constituye siempre un cierto trabajo y elaboración de la filosofía en punto a sí misma; que también, por eso, deberá estar igualmente al cabo de la apariencia (de la no-verdad de la Razón). Algo de lo mismo que pudo ser la para los antiguos la “dialéctica”, con esa distancia y esa conciencia de la lógica como un cierto “tener lugar” las reglas, es decir, como un uso, sólo que asumiendo la verdad y el pensar como el objeto de interés (y no el arbitrio).

Visto esto, la distinción entre una analítica y una dialéctica “trascendentales” casi puede decirse que va de suyo. Pero no respecto a la distinción trazada en punto a la lógica general, como si la reprodujéramos en “otro” nivel, sino porque y en la medida en que la propia condición “general”, con esa ambigüedad que hemos encontrado en el significado de “puro”, la contiene ya en sí misma. Así, dado que la clave del problema de la lógica general está en que la forma pura tiene la apariencia de constituir por sí misma una condición suficiente (la suficiencia de la forma sería otro modo de expresarse la apariencia), si el conocimiento puro contiene la referencia a objetos *a priori*, y por tanto también una forma pura, igualmente tendrá que poder malentenderse esta su condición *a priori* si se piensa que cabe un conocimiento de objetos en general, lo que quiere decir, al margen de lo que hemos llamado “contenido puro”. Porque, y esto es fundamental, aquello que tenemos en la restricción o vaciedad de la lógica y de su forma es la exclusión del tiempo, pero del tiempo entendido justamente como el de la multiplicidad de la experiencia, como el tiempo de “esto” o “aquello”; no, en modo alguno, como el tiempo que tendrá que pensarse vinculado con el entendimiento en la síntesis trascendental de la imaginación. El significado de “puro” a que obedece la lógica, conforme con ese primer sentido que conlleva la ambigüedad de la idea de “general”, no excluye todavía la posibilidad de un pensar puro de objetos, que es lo que nos encontramos aquí. De hecho, a nuestro juicio esa su ambigüedad tiene que poder leerse justamente como la posibilidad de que la lógica y el conocimiento se abran tanto formal como materialmente; esto es, que se abran al “entre” mismo de la finitud del pensar, si puede decirse de esta manera. Esto explica que el pensar puro de objetos está, como “uso” que es, igualmente al cabo del que sería su “mal uso”. El mal uso que consistiría en que los principios formales del entendimiento, esto es, en tanto que formales, sean tenidos por suficientes para conocer objetos; el que con ellos se hiciera un «uso material»¹⁷⁸. Donde la

¹⁷⁵ A 61/B 85.

¹⁷⁶ IX, 16. Cf. también A 61/B 86, que probablemente desarrolla ideas del texto de la Lógica.

¹⁷⁷ IX, 17.

¹⁷⁸ A 63/B 88.

apariencia estaría en que el uso posible de tales principios, en lugar de considerarse en esa su limitación constitutiva, la que supone el atenimiento a las condiciones de presencia del objeto, a su condición, si se quiere, *ob-jetual*, en general (las condiciones del “darse” del objeto¹⁷⁹), que fuera considerado, ese su uso decimos, más allá de esta limitación. Como si sólo tuviera lugar como “formal” al margen de esa limitación; entendiendo, pues, que la “negación” que supone la constitución de un conocimiento puro, y que pasa por las condición de tal darse, no afecta a la forma del entendimiento sino que más bien lo aleja de sí mismo y de su posibilidad (o capacidad); es decir, entendiendo —lo mismo que hemos visto ahora en punto a la lógica general— la “materia” en un sentido abstracto y no vinculante. Aquel que la identifica simplemente con la experiencia (con la mera multiplicidad del tiempo), cuando pertenece también como algo propio a la forma y a las «acciones del entendimiento puro» (precisamente en tanto que el tiempo pueda considerarse como forma). O dicho de otra manera (para ver mejor la correlación con la distinción de la lógica general), cuando la “negación” por la que la forma es condición es tenida únicamente por una determinación o limitación de la “forma” propiamente dicha; de la misma manera que la forma universal y sin restricción de la verdad lógica es tenida por el único y propio significado de “general”, también cuando se trata del conocimiento en el que no puede dejar de estar implicada. Y que al margen de la restricción, y esto vale para ambos, no hay en modo alguno ampliación (que es el fondo del sentido de la i(r)-restricción, porque es el fondo del sentido del conocimiento mismo, en general, tal y como se pone a la vista en la Introducción).

Pero esto, decimos, *no puede ser*, ya que la forma, aquí como forma del conocimiento puro, debe pensarse a una con el contenido y con la condición restrictiva que supone en general para el conocimiento. Porque sólo como una tal forma podrá ser en verdad “condición”, es decir, forma en sentido pregnante, del conocimiento en tanto que puro («El uso de este conocimiento puro, empero, descansa en que, como su condición, ...»¹⁸⁰, como su condición de “uso”). Y porque sólo la forma del pensar en general puede considerarse como “condición” si la negación que supone su contra-dicción se entiende en el estricto atenimiento a la vaciedad de lo limitado por el contenido (ahora volveremos sobre esto). Por eso la analítica, como analítica de una Lógica trascendental es el trabajo de aseguramiento de la forma del entendimiento puro. Mientras que la dialéctica, como dialéctica de una Lógica trascendental, es el descubrimiento de la apariencia de un uso del entendimiento puro y de su forma más allá de la posibilidad de los objetos de la experiencia (más allá de la posibilidad de la experiencia, que es lo que Kant llama en estas líneas¹⁸¹ «uso hiperfísico»).

De la misma manera, y aunque ya no se haga una referencia expresa a la pregunta (en el § IV de esta Introducción queremos decir), tiene que ser así que nos encontremos igualmente en la pregunta por la verdad esa misma salvaguarda que hemos visto cuando vino a plantearse a “los lógicos”. Sólo que aquí, es decir, cuando lo que está en juego es el conocimiento puro, debería más bien plantearse a “los metafísicos” (la apariencia trascendental, se dice al final, consiste en «trucos metafísicos»¹⁸²). Por de pronto lo que está en juego habrá de ser la salva-

¹⁷⁹ A 19/B 33.

¹⁸⁰ A 62/B 87.

¹⁸¹ A 63/B 88.

¹⁸² *Ibid.*

guarda del entendimiento puro como la condición de posibilidad de todo pensar puro de objetos. Como “principio” (aquí, «*Prinzip*»¹⁸³). Pues de otro modo no habría conocimiento en general; esto es, porque si un conocimiento contraviniera al principio (Kant emplea la expresión «*widersprechen*»), lo que puede explicarse ya que estamos ante la función del entendimiento, que, en oposición a “intuir”, es “pensar”) entonces perdería la posibilidad de contenido, en general (recuérdese que lo que se ha determinado en la idea de una Lógica trascendental ha sido la idea de un contenido puro posible para el pensar, o lo que es igual, la idea de un pensar puro de objetos). Por tanto, genuinamente como «principio», *Grundsatz*, el principio del “uso” o “rendimiento” de la Facultad de conocer que rige y constituye el «juzgar sintéticamente»¹⁸⁴ sobre objetos de la experiencia (que es el principio de la posibilidad de la experiencia), «el principio supremo de todos los juicios sintéticos»¹⁸⁵. Estamos así también ante una «lógica de la verdad»¹⁸⁶, cuando la verdad es (aquí) la coincidencia del conocimiento puro con su objeto. Como la lógica de la «verdad trascendental»¹⁸⁷. Aunque si aquí no se refiere este nombre y sí, o simplemente, el de una “lógica de la verdad” es porque tal y como se ha definido la verdad, habida cuenta de que no se puede pensar en un “principio universal” de la misma, sino tan sólo de la verdad como “verdad lógica”, a la postre sólo algo de la verdad, «lo formal de toda verdad»¹⁸⁸, el único principio posible para algo así como el contenido es, tal y como se expresa en la ambigüedad de los sentidos de puro, este que aquí se expone. El principio del uso del conocimiento puro que hace posible «que pueda ser pensado en general un objeto»; es decir, que hace posible en general la “materia” o el «contenido»¹⁸⁹ del conocimiento (“para” el conocimiento).

Aunque, como decimos, tiene que haber una correlación entre una y otra analítica y una y otra dialéctica, y aunque ésta tenga todo que ver con el sentido que para la Lógica, en general, tiene esa su posibilidad de “restricción”, por cuanto en un tal alejamiento se está poniendo en juego la diferencia como “diferencia ontológica” (a esto se reduce, nos parece, toda la Introducción a la Lógica trascendental), aunque esto sea así, decimos, o aunque lo sea “formalmente”, descubriéndose en ello una suerte de “esqueje” o “esbozo” de la problematicidad interna de una cierta estructura cognoscitiva, la que hemos venido en llamar “habérmolas con”, no obstante tiene que quedar claro que la vinculación entre una y otra tendrá que poder encontrarse en el seno mismo de la filosofía trascendental, lo que quiere decir, de su trabajo y propósito propios tal y como han sido trazados al comienzo, en la «Introducción». Decimos esto porque lo que siempre tiene lugar en el trabajo de la Lógica es, como modo de expresarse el concernimiento, el trabajo de la Filosofía. Que es donde deberán poder comprenderse con todo su sentido la “analítica” y la “dialéctica”. En general, pero especialmente en punto a la Lógica trascendental. Porque Kant va a desembozar en la Dialéctica trascendental una muy especial “apariencia”, la

¹⁸³ A 62/B 87.

¹⁸⁴ A 63/B 88.

¹⁸⁵ A 154/B 193.

¹⁸⁶ A 62/B 87.

¹⁸⁷ Aunque esta expresión no aparezca hasta A 221-2/B 269.

¹⁸⁸ A 294/B 350.

¹⁸⁹ A 61-2/B 87.

apariencia de la trascendencia (del sobrepasamiento de los límites de los principios¹⁹⁰), que es esencial a la Razón, y a la Razón como Facultad de la metafísica, que, como se ha mostrado en los dos Prólogos, es internamente (o de suyo) problemática. La apariencia, por tanto, no podrá deberse simplemente a una “técnica”, que es a la postre un recurso basado en un “mecanismo” de la Razón (la apariencia lógica consiste en «la mera *imitación* de la forma de la razón»¹⁹¹ —el subrayado es mío), sino a su condición «*natural* e inevitable»¹⁹² para la Razón pura.

2.2.4. Sentido “pre-judicativo” de «materia» y «forma» de la Lógica trascendental.

En el esquema provisional que hemos expuesto al comienzo señalamos que en el conocimiento podía reconocerse como un segundo carácter fenomenológicamente relevante en la forma judicativa. Pero es así que antes que nada, y en lo que tiene que ser un sentido fenomenológicamente igual de *pregnante*, la Lógica, lo mismo que antes la Estética, tiene que poder considerarse en punto a sí misma. Que es donde nos podemos encontrar con algo así como la demarcación entre “materia” y “forma”.

Piénsese que la condición judicativa, tal y como la desarrolla Kant luego en el comienzo de la Analítica de los conceptos, tiene lugar cuando se trata ya de la Analítica misma, lo que quiere decir, cuando se revela pertinente la dilucidación de la naturaleza misma de la lógica, eso que constituye por de pronto su determinación “metafísica” (la de los juicios en la Analítica de los conceptos, de las inferencias en la Dialéctica de las ideas y la de los esquemas en la de los principios), cuando se trata ya de ciertas facultades, la del entendimiento, la razón y el Juicio (por seguir el orden que hemos introducido en el paréntesis anterior). Esto supone una suerte de decisión sobre el sentido mismo de la diferencia en que se constituye el pensar. La diferencia que va a ser el juzgar (o que en la idea del juicio, *Urteil*, tiene su formulación más *pregnante*, por lo que ahora vamos a decir), pero que se encuentra igualmente en el “concepto puro”, lo mismo que en el “esquema puro” o en el “principio puro”, y porque constituye antes que nada eso, una diferencia, un cierto “entre”. Esto y no otra cosa es lo que nos parece que se encuentra en el comienzo de cada una de las secciones que articulan la Doctrina toda de los elementos, precisamente por cuanto en ellos, en tanto que precisamente comienzos o Introducciones, lo primero ha de ser demarcar y poner en sus justos términos, los términos de su justeza o finitud constitutiva, a las facultades que los van a ocupar, Sensibilidad y Entendimiento. Pues bien, esto es en punto al entendimiento lo que queremos llamar con el término “pre-judicativo”.

No se trata de que estemos fuera de lo que se articula como “juzgar”. Porque, como decimos, nos parece que es la expresión *pregnante* de la diferencia que se tiene que pensar como el sentido de la articulación misma de la facultades en el seno de la Facultad de conocer. Es lo mismo que vimos en el comienzo de la Estética, y luego también en el comienzo de la Lógica, en la idea de diferencia entre “mediato” e “inmediato”, como aquella diferencia en la que se expresa el “mínimo” si puede decirse así del pensar. Esa es la cuestión. Que no puede considerarse en modo alguno la Sensibilidad si no es en punto a la constitución finita del ser humano, que lo pone al cabo del pensar, de la misma manera que la Lógica y el Entendimiento

¹⁹⁰ A 296/B 352-3.

¹⁹¹ A 296/B 353.

¹⁹² A 298/B 354. El subrayado es de Kant.

(entendido como facultad lógica en general) no pueden considerarse al margen de la sensibilidad, que es la que constituye su cabo (el fin de su finitud). Esto nos parece que tiene que tomarse en su sentido más estricto. Como una distinción que debe tener sus rendimientos; a saber, siempre allí donde fracase la Facultad de conocer o donde fracase el conocimiento mismo tiene que ser así que la Sensibilidad pueda no estar en acuerdo con el Entendimiento. Porque el conocimiento mismo se sustenta en un acuerdo, pero un acuerdo que es contingente, siempre únicamente un modo y manera en que se han articulado las distintas facultades en punto a un interés (en este caso como la Facultad de conocer).

Considerado desde este punto de vista, tenemos entonces que los conceptos de materia y forma, como conceptos fundamentales de toda distinción (los que expresan el “entre” mismo de la diferencia), son los que juegan precisamente en el comienzo de cada una de las partes de la Doctrina de los elementos. En el caso de la Lógica trascendental, decimos, abriendo un espacio necesario para la misma. El espacio de su justa demarcación como disciplina vinculada con la sensibilidad. O, si se quiere, como la disciplina que se ocupa del “medio” y de la “mediación” misma. Y todo esto antes de que aparezca la figura del “juicio” y del “juzgar”, que, como decimos, constituye la determinación metafísica más pregnante. La idea de que estamos ante una distinción “pre-judicativa” quiere apuntar a la necesidad de que el “entre” quede señalado antes que nada, es decir, antes de que podamos encontrarnos con las determinaciones que ha venido a tomar ese entre. Para lo cual, y esta es la clave en el caso de la Lógica, la disciplina tendrá que mirarse a sí misma. Porque en su propia demarcación vamos a encontrar justamente la clase de “diferencia” que la constituye. Por eso en esta demarcación nos encontramos nada más que con «intuiciones»¹⁹³, porque estamos todavía en esa determinación previa que hemos visto en el comienzo de la Lógica (lo mismo que en el comienzo de la Estética) entre espontaneidad y receptividad. Entre mediación e inmediatez.

¹⁹³Cf. A 57/B 81 y A 62/B 87.

CAPÍTULO III

INTERLUDIO. LÓGICA Y CRÍTICA. INTRODUCCIÓN AL LUGAR DEL TRÁNSITO

3.1. «Tránsito» y concernimiento. *KU, Einleitung*¹: § II *et alia*.²

Precisemos qué clase de cosa entendemos por “tránsito” (en lo que vamos a llevar adelante como una suerte de análisis formal-estructural). Kant se refiere expresamente como «*Übergang*» al espacio del que tiene que ocuparse la tercera Crítica, precisamente como aquel espacio que tiene que servir para “cerrar” el sistema. Se trata del hecho de que hay dos conocimientos, y siempre dos, por tanto como modos irreducibles de algo así como el conocimiento,

¹ Siempre que nos refiramos sin más a la “Introducción” de la tercera Crítica nos estaremos refiriendo a la que apareció con la publicación y no a la que fue redactada previamente, que nombraremos, como se hace convencionalmente, como «*Erste Einleitung*», abreviada como «*E.E.*».

² Deleuze (1997) ha sido el autor que ha llevado a cabo por primera vez una lectura atenta de las dos Introducciones de la *KU* que le han servido para llevar adelante una interpretación “topológica” y “dinámica” de las distintas facultades, en su diferencia e interna —internamente móvil queremos decir— articulación. Todo lo que sigue no puede sino considerarse muy particularmente deudor de este enfoque, si bien algunos de los conceptos fundamentales, y el organigrama mismo del juego de las facultades, no se ha respetado o seguido estrictamente en su desarrollo. Hemos tomado como buena la distinción entre los dos sentidos de facultad, uno que corresponde a aquellas facultades investidas o determinadas por un cierto “interés”, como rector y articulador de otras facultades que formaría parte de ellas, como una cierta relación entre esas otras facultades (1997: 14), y que se distinguiría además con mayúscula, «Facultad de conocer», «Facultad de desear» y «Sentimiento de placer y displacer»; y el otro que designa justamente a esas facultades cuya relación o articulación compone a las “facultades” en el primer sentido, pero cuya propiedad estaría no en el interés sino en el hecho de que son «fuentes de representaciones» específicas (21), y que se han referido en minúscula (excepto la de «Juicio», siguiendo la tradicional distinción gráfica para no confundir la facultad con el rendimiento de la facultad), «entendimiento», «imaginación», -«sensibilidad», etc. (tampoco “razón”, sino “Razón”, cuando se trate de la Facultad racional o de alguno de sus rendimientos propios en tanto que “Facultad”). Tomando por bueno, pues, un enfoque que quiere leer todas las Críticas en términos de un juego de articulaciones y equilibrios, pero también de asimetrías y desajustes “entre” facultades, cuyo juego, siempre y de todas ellas, es el del caso, esto es, siempre inalienable. Sin embargo (o además de esto), nosotros nos vamos a centrar en la “topología” (o habría que decir mejor “topografía”) del § II de la *Einleitung*, intentando mostrar como hilo conductor la idea de “conocimiento” tal y como la hemos venido presentando, como ese conducirnos o actitud fundamental, y que tendría su indicación fenomenológica y topográfica (la posibilidad de entender esos juegos de otra manera) en la idea de una «entera Facultad de conocer». Pero esto lo vamos a ver ahora.

como ese “habérmolas con” que constituye una actitud o conducirse fundamental del hombre. Esta diferencia la encontramos en la Introducción de la *KU* como la diferencia entre dos «legislaciones» (*Gesetzgebungen*) (texto que, como vamos a intentar mostrar en lo sigue, bien puede considerarse como una suerte de “mapa fenomenológico” perfectamente trazado). Esto quiere decir que la diferencia que hemos encontrado en punto al conocimiento como teoría, en tanto que “habérmolas con” finito, en tanto que “lógico”, tendrá que poder reconocerse también en la propia distinción entre las dos legislaciones o formas de validez, así como en su irreductibilidad. Porque, lo mismo que aquélla, es una *diferencia de iure*, y *de iure*, y esta es la clave, sólo puede haber *una* diferencia³. El problema es que la diferencia ontológica es el nombre que ha recibido en la tradición la diferencia en punto a la que se juega la constitución de lo ente mismo y que esta diferencia ha venido a quedar apropiada, en la tradición moderna a la que pertenece Kant, como una diferencia del conocimiento. Pero particularmente como una diferencia vinculada a (o al menos interpretada desde) el conocimiento teórico. Fijemos por tanto la tarea en exponer cómo una tal diferencia abre y sostiene la apertura de dos regímenes distintos, y que lo hace de un modo que no permite pensarlos como reducibles entre sí ni como subsumibles a un tercero. Como la diferencia que articula el espacio del “tránsito”, el espacio que ocupa a la tercera de las facultades, la del Juicio, pero también a la crítica (donde lo que queremos mostrar es la vinculación entre este espacio y el espacio de la crítica, esto es, como “crítica”, en general pues).

Por de pronto, para que se pueda sostener una tal diferencia en el modo y manera en que la hemos venido a caracterizar, como diferencia irreductible queremos decir, la diferencia no puede residir en nada como otra forma de “validez”, pues entonces sería justamente una validez “absoluta” (más allá de la relación). Tiene que residir en otra cosa. Como vamos a ver, en algo fenomenológicamente previo a la validez. Pero también, por lo mismo, para que no deje de ser una diferencia, ambas formas de validez tienen que poder vincularse, es decir, no pueden dejar de estar-en-relación. Porque se trata (tal hemos planteado la cuestión de la relación) de una relación que guarde (que salvaguarde) la diferencia. Si, según hemos planteado desde el comienzo (como punto de partida de nuestra lectura, en tanto que quiere ser fenomenológica), el conocimiento constituye un cierto conducirnos fundamental, cuyo aspecto (fenomenológicamente hablando queremos decir) es el del “habérmolas con”, los dos conocimientos tendrán que poder pensarse en punto a una diferencia atingente a algo así como el “conocimiento en general”, pero nunca, como decimos, entendido como algo dividido específicamente (como “uno”, sea lo que fuere), sino más bien (tal ha sido nuestra pretensión), como una suerte de estructura o trazado de (que es) una diferencia. Este es el modo en que nos encontramos planteada la cuestión en la «*Einleitung*» de la tercera Crítica. La Facultad de conocer es antes que nada un estar-en-relación. Porque, antes que nada, como la estructura o forma del conocimiento mismo (en general), hay una relación, la relación entre conceptos y objetos (recuérdese que es así como pusimos primero a la vista la cuestión).

³ Martínez Marzoa ha insistido en varios lugares en la necesidad de considerar la *KU* como aquella en la que no se parte de ningún «*Faktum*». Pero sobre todo como aquella en la que en modo alguno se lleva a cabo un «tránsito», lo que quiere decir, la posibilidad de reducir un *ius* a otro, que es lo que este autor ha especificado como la tendencia idealista que tiene lugar en Fichte (entiéndase, en la lectura de Kant por Fichte), y que ha venido a llamar «lectura J» (1992a: 18). La tendencia a la “génesis” de una validez por otra (1992a: 27; 1992b: 142). Tendencia cuyo primer antagonista, el primero por tanto que también lee a Kant en este sentido de evitación de la génesis, fue Hölderlin. Como vamos a ver en lo que sigue, la idea de que tiene que ser una y sólo una diferencia, una diferencia “de iure” como la hemos llamado, y la obstinación en que no pueda producirse nunca “reducción” alguna entre las dos formas de conocimiento, comparte estos textos en su planteamiento.

Los conceptos «están referidos a objetos» (*Gegenstände*); todo concepto tiene en cuanto tal un objeto (ahora *Objekt*, lo que indica el carácter fenomenológicamente “anterior”, si puede decirse así, de esta determinación) con el que guarda una relación (*Verhältnisse*). La relación entre concepto y objeto es la que constituye propiamente a la facultad de conocer, esto es, como «Facultad de conocer en general»⁴ (*überhaupt*). Lo que aquí nos encontramos es que la diferencia en los modos de relación posibles viene expresada en esta suerte de “topo-logía” (recurrente por otra parte en el pensamiento de Kant), pues tenemos que los dos modos de relación vienen a constituir lo que Kant llama «campo», *Feld*. Esta expresión, que encontramos también en otros lugares⁵, viene definida aquí como una suerte de *trazado*, esto es, demarcándose y articulándose con otras distinciones igualmente atingentes a un “tópos” (ahora vamos a ver cuáles), pero siempre que un tal “lugar” (esto es lo que queremos significar con la idea de “traza”) no se entienda como algo sólo cualitativamente indefinido (como un “mero espacio”) sino más bien como un “diferencial”, como la expresión de un lugar que es relación. Porque es así que el «campo se determina sólo conforme a la relación que tiene su objeto [de los conceptos] con nuestra Facultad de conocer en general»⁶. Por tanto (esto es lo que nos parece que quiere decir una tal determinación) siempre sólo como una determinada articulación en y que constituye a la facultad misma como facultad de conocer en tanto que finita, es decir, en tanto que constituida en y como una diferencia y no, en modo alguno, como cuestión de la referencia a un cierto algo (lo que supondría estar más allá de la relación, que es lo que se trata de evitar en una comprensión que quiere estar atendida a la cosa misma, etc.; así, cuando Kant señala que las divisiones siguientes, de “campo”, “dominio”, etc., se van a hacer respecto de «los objetos a los que están referidos aquéllos [los conceptos *a priori*]», no podrá entenderse que se trata de nada como “referencia”, esto es, en el sentido de un determinado “género” o de una “particular” clase de objetos; de hecho, la cuestión viene planteada como una pregunta por los conceptos *a priori*⁷). El “campo” contiene la diferencia con que hemos venido considerando desde el principio el conocimiento en tanto que conduciernos fundamental. Diferencia que, como hemos dicho antes, no puede ser nada más que “la” diferencia en cuanto tal.

El problema es cómo se puede pensar la diferencia en estos términos, es decir, en términos de una diferencia en el modo de relación o, si se quiere, del conocimiento. Pero como una diferencia que deberemos poder encontrar no ya “en” el campo sino “como” el campo. Esto es, tal y como tiene que ser si es que esto quiere ser un análisis formal-estructural, como una dife-

⁴ *KU V*, 174.

⁵ Estamos pensando, por ejemplo, en A 657/B 685 («Del uso regulativo de las ideas de la Razón pura»), donde también se va a tratar del uso hipotético de Razón (aquí, en la *KU*, el proceder reflexionante) (cf. también A 646-7/B 674-5).

⁶ «Begriffe, ..., haben ihr Feld, welches bloß nach dem Verhältnisse, das ihr Objekt zu unserem Erkenntnisvermögen überhaupt hat, bestimmt wird.»

⁷ En el texto se plantea la cuestión en estos términos (cf. el comienzo del § II). Sin embargo, el análisis “topológico” se hace desde la cuestión misma de la “relación”, previamente a cualquier determinación relativa a la condición de validez de los conocimientos. Porque de lo que se trata, justamente, es de hacerlo desde la cosa misma, que, nos parece, es la relación. Considérese en el mismo sentido, en punto a la relación y al respecto fenomenológicamente anterior de la “relación”, el que en la determinación del campo estemos no ante objetos, en plural, por tanto indeterminadamente, sino ante el «englobante» de todos los objetos, lo que quiere decir que lo pertinente es el concepto y la relación al concepto (“la” relación, como la hemos venido llamando) más que ellos mismos como objetos. (Más abajo, en nota, referiremos el texto completo.)

rencia cabe el campo mismo y como una diferencia que no se abre entre dos sino que contiene y expresa una apertura o una diferencia que es la del propio campo (internamente, pues el campo es, tal como exige pensar la relación en cuanto tal, un diferencial). Esto es importante, porque de lo que no puede tratarse en absoluto —siendo la dificultad de poner a la vista una estructura tal el no poder hacerlo nunca “desde fuera”, que es la razón de todas nuestras precauciones a la hora de decir lo que es, e.d., pues el modo más adecuado es más bien el de de-marcar su posición desde lo que no es, o mejor, desde lo que no debe ser⁸—; de lo que no puede tratarse, decimos, es de que la diferencia abra algo así como dos clases de conocimientos, pues eso supondría que la diferencia sería algo como un género, en todo caso “uno” (el del “conocimiento en general”), cuando es la diferencia misma lo que está en juego y no aspecto determinado alguno; cuando está en juego no diferencia alguna sino la diferencia “de iure”. Por tanto, que el campo mismo ha de contener en cuanto tal, en punto a su propia constitución, una tal diferencia. Es así como habrá que entender la diferencia entre los dos conocimientos.

La diferencia que cabe en punto al campo (y en el modo y manera que acabamos de caracterizar) es la que hay entre el campo de «lo sensible» (*Sinnlichen*) y el campo de «lo suprasensible»⁹ (*Übersinnlichen*). Ahora bien, de la misma manera que los dos modos de conocimiento tienen que poder pensarse en punto a la diferencia como la diferencia *de iure*, la diferencia de campos tiene que poder entenderse en estos mismos términos. Por tanto nunca partiendo la diferencia y poniendo cada uno de los “campos” de parte de uno de los conocimientos. Piénsese que de ser así (seguimos con la demarcación negativa) tendríamos que asignar a cada conocimiento una vinculación con lo sensible (lo mismo con lo suprasensible) distinta; esto es, poniendo a la sensibilidad como condición absoluta, la que decidiría la diferencia entre conocimiento teórico y conocimiento práctico (o lo que es igual, haciendo de la diferencia entre el conocimiento práctico y el conocimiento teórico una diferencia absoluta). (También podríamos recordar lo que hemos visto al comienzo de que el conocimiento práctico no está desvinculado de la experiencia, ya que se trata de hacer efectivamente real el concepto, pero esta no sería una “entrada” adecuada fenomenológicamente hablando sino que más bien tiene que poder explicarse desde otro lugar, como “resultado” pues.) Pero, ¿y qué?. Pues que “sensible” y “suprasensible” no son determinaciones de objetos sino modos de establecerse la relación entre concepto y objeto, modos de “habérmolas con”. Siendo así, y esta es la clave del sentido de diferencia que buscamos, que en un tal habérmolas distinto los campos, si es que pueden considerarse así, como “campos”, en plural queremos decir, no son en sí mismos nada más que de-marca-ciones, esto es, expresiones de la relación finita que es el conocimiento en general. O bien, expresiones de la finitud de la relación cognoscitiva en general. Porque, en efecto, la idea de campo (y esto lo hemos omitido antes) alberga en sí misma la de finitud. Pero no, insistimos, en el sentido de comprender un conjunto de objetos, ónticamente por tanto, conjunto que vendría determinado por estar “dentro” de lo demarcado por un cierto límite, por tanto negativamente (o en un modo meramente negativo, como una limitación, de naturaleza óptica), que es lo que nos pondría en la pista de dos campos, según el conjunto que se pensara, a un lado u otro, del límite (siempre como una limitación, decimos); sino en el de estar constituido únicamente por y como un campo limitado, un campo para el que el límite es lo positivo, lo que le hace ser lo que es y lo constituye en cuanto campo. Esto es lo que significa que la división del campo (a la postre la de lo

⁸ Y que, este modo queremos decir, ya estamos encontrando en las “introducción” a algo así como la “Estética” y a algo así como la “Lógica”.

⁹ V, 175.

sensible y lo suprasensible) es «conforme a la distinta *suficiencia* o *insuficiencia* de nuestras facultades para este propósito» (los subrayados son míos), el de conocer que pertenece a ese su constitutivo estar-en-relación de los conceptos¹⁰. Como la expresión, decimos, de que ese “hábernoslas con” es finito.

Esto resuelve la dificultad que ya hemos formulado en lo anterior. La de que si está en juego algo así como la diferencia ontológica en todo caso una diferencia “de iure”, cualquier división no puede ser simplemente “distributiva”, de una y otra parte (de lo que, distinto uno de otro, estarían también u ocuparían cada uno algo así como su “lugar” o “parte” separados), aquí la de lo sensible y lo suprasensible. De la misma manera (es decir, por lo mismo) que los dos conocimientos (que todavía no hemos despejado fenomenológicamente) no pueden tampoco considerarse como un resultado de la diferencia que las partiría, pues son algo del conocimiento en general o sin más (porque tienen que estar afectados por la misma diferencia). La remisión a la finitud de nuestra facultad en tanto que facultad de conocer nos pone en la pista de que la diferencia entre lo sensible y lo suprasensible tiene que ser el modo en que se expresa nuestra constitutiva finitud. Por tanto, de manera que es entre lo sensible y lo suprasensible, en el “entre” mismo, donde deberá reconocerse el límite de la capacidad e incapacidad de nuestra Facultad de conocer. Y de modo que, tal y como exige la noción de límite, es decir, como posición restringida y necesaria, nunca puede pensarse que lo sensible define a lo suprasensible ni al contrario, digamos éste como “más allá” de aquél o aquél como “más acá” de éste, sea como una clase de objetos o como se quiera; nunca, decimos, como una partición que separe. Si la diferencia tiene que articular la finitud de una Facultad de conocer, y tiene que hacerlo marcando un límite necesario, tendrá que ser así que tanto uno como otro requieran del otro para constituirse. O dicho de otra manera, la Facultad tendrá que estar y constituirse en el “entre” mismo de su finitud (en la necesidad de la disyunción que la abre como «facultad o no-facultad»¹¹ [*Vermögen oder Unvermögen*]). “Entre” que, no lo olvidemos, ha de ser una relación, un diferencial. Por eso el concepto de campo comprende la relación entre los conceptos y los objetos «sin tener en cuenta si es posible o no un conocimiento de los mismos». Porque en verdad el campo está constituido como una diferencia y un diferir internos a la constitución misma del conocimiento, que es donde se va a cifrar su finitud.

Como esto es así y la diferencia entre lo sensible y lo suprasensible no puede articularse como una diferencia separadora, tenemos que la diferencia aparece, dentro del campo, como esa «parte» (que habrá que entender en el sentido de un “diferencial”) que Kant llama, siguiendo con las figuras topológicas, «suelo» (*Boden*) o «territorio» (*territorium*¹²). El campo constituye la relación en que tenemos en general conocimiento. Pero como el campo es finito, la relación misma entre concepto y objeto no es todavía conocimiento. Es decir, no puede ser ya conocimiento, porque tiene que tener un límite y albergar la imposibilidad o no-poder (tiene que poder ser insuficiente). Pero, ¿cómo?. «La parte de este campo en la que es posible el conocimiento para nosotros es un suelo (*territorium*) para estos conceptos y para la facultad de co-

¹⁰ V, 174: «*Der Inbegriff aller Gegenstände aber, worauf jene Begriffe bezogen werden, um wo möglich, ein Erkenntnis derselben zu Stande zu bringen, kann, nach der verschiedenen Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit unserer Vermögen zu dieser Absicht, eingeteilt werden.*»

¹¹ A XII.

¹² V, 174.

nocer requerida para este conocimiento»¹³. Quiere esto decir que el campo está constituido por una esencial y constitutiva limitación en la que la facultad produce o tiene lugar como rendimiento cognoscitivo. Por tanto, si no olvidamos que estamos hablando todo el tiempo de un facultad de conocer en general y de algo así como relación, que ese conducirnos fundamental que es el conocimiento tiene que abrirse en una “parte” que es conocimiento y una parte que no es conocimiento. Es decir, una parte del conocimiento que, en el conocimiento, no es conocimiento. Pues es así como ha de pensarse la diferencia. Donde (seguimos planteando la cuestión en términos puramente formales o estructurales, antes de saber nada más sobre este suelo) si lo sensible y lo suprasensible pertenecen a la diferencia y al entre que articula el campo en su finitud, de la misma manera que no podemos asignarles parcialmente ninguno de los dos conocimientos tampoco debemos ubicarlos en cada una de las partes, campo y territorio. Porque debemos colocarlos, y esta es la clave, en el seno mismo de la diferencia entre ambos. Pues bien, tenemos que la *experiencia* es el único suelo del campo del conocimiento.

«Pero el suelo, ..., es siempre sólo el del englobante de los objetos de toda experiencia posible en la medida en que no sean tomados más que como meros fenómenos»¹⁴ (el subrayado es mío).

La diferencia que abrirá el campo y lo partirá será por tanto la que podamos encontrarnos en la experiencia y en los objetos de la experiencia. La diferencia entre fenómeno y cosa en sí.

El campo está abierto y alberga en su seno la finitud y el límite del conocimiento. Esto quiere decir que la restricción que suponga el territorio será la expresión de ese límite. Si es la diferencia entre fenómeno y cosa en sí, es decir, como “la” diferencia que abre la relación en general, tendrá que ser así que el conocimiento y su posibilidad queden justamente restringidos por esta diferencia. Es decir, que algo así como fenómeno, pero como fenómeno en tanto que no-cosa en sí, como lo que di-fiere de ésta, pertenece a la posibilidad, pero también a la imposibilidad; lo mismo que la cosa en sí (en tanto que no-fenómeno). Pues se trata de la diferencia que, como decimos, abre la relación. Esta es la clave. El que el territorio así constituido constituye la restricción del campo en la medida en que pone a salvo la posibilidad del conocimiento. Pues sólo en tanto que los objetos de la experiencia posible son fenómenos podemos hablar en general tanto de conocimiento teórico como de conocimiento práctico. Y ello, decimos, acudiendo a la diferencia en tanto que expresión de un límite constitutivo de nuestra Facultad de conocer en general. Así, es en la experiencia como territorio, o en el que Kant también llama «mundo sensible»¹⁵, donde sólo va a poder reconocerse la limitación (Kant habla de «*einschränken*»), el “entre” mismo entre lo sensible y lo suprasensible. Quiere esto decir que no se trata sólo de una diferencia que abre una distinción, distributivamente, como venimos diciendo, a un lado y a otro, el de lo sensible y lo suprasensible, sino que sólo puede haber un lugar, el lugar de la experiencia, y como “lugar”, esto es, como aquel solo espacio en el que se puede mostrar fenomenológicamente una tal diferencia (por tanto como “lugar finito”). Precisamente nunca como el espacio que sólo anunciaría o que apuntaría indirectamente a lo que no se mues-

¹³ Ibid.: «Der Teil dieses Feldes, worin für uns Erkenntnis möglich ist, ist ein Boden (territorium) für diese Begriffe und das dazu erforderliche Erkenntnisvermögen.»

¹⁴ V, 175: «Aber der Boden, ..., ist immer doch nur der Inbegriff der Gegenstände aller möglichen Erfahrung, sofern sie für nichts mehr als bloße Erscheinungen genommen werden, ...». Cf. también, más abajo (175), donde se habla de «*einem und demselben Boden der Erfahrung*».

¹⁵ V, 175.

tra (que es como se ha venido a entender también la cosa en sí), sino más bien como el lugar de toda mostración; porque es el lugar en el que también (igualmente) sólo puede haber lo suprasensible. Y ello, y esta es la clave de la condición fenomenológica de lo que decimos (la clave de la posibilidad de que se muestre algo así como una “diferencia”), porque lo hace siempre sólo *como fenómeno*. Es en este término y en la potencia de lo pensado en él donde se concentra todo.

El fenómeno no es simplemente la mostración sensible de algo, si es que esto significa que hay algo que no se muestra, que vendría a ser la cosa en sí. El fenómeno es la constatación y el tener lugar mismo de cualquier conocimiento en tanto que exigencia fenomenológica de la finitud. Exigencia en la que lo que verdaderamente “se muestra” es el límite mismo. Porque el hecho de que los dos conocimientos puedan encontrarse sin producirse ningún «menoscabo»¹⁶ (*Eintrag*) es lo que en verdad se muestra. Es decir, porque es el hecho de una apariencia, el que la apariencia sea el modo y manera en esto se ponga la vista (también «fenómeno», *Phänomen*), lo que nos pone ante la condición finita de la mostración y ante esa especial diferencia que es el fenómeno/ cosa en sí. Aunque aquí no podemos entrar en el fenómeno de la antinomia (a la que se refiere expresamente el texto de la *Einleitung*), piénsese que si lo que se quiere mostrar es una diferencia, y ello no quiere hacerse de un modo indirecto, digamos apagógicamente, pues eso supondría estar más en una parte que en la otra (o mejor, porque el estar queda sólo de una parte), lo mejor será que la diferencia emerja como tal diferencia, que es la clase de cosa (también “fenómeno”, como hemos dicho) que nos encontramos en la Antinomia de la Razón pura. En todo caso, es la experiencia en cuanto tal, como ese territorio que no es el campo, donde se pone a la vista la diferencia y la finitud del conocimiento. Por tanto la distinción entre lo sensible y lo suprasensible, pero siempre sólo como diferencia (en lo que en propiedad Kant va a expresar en y como el juego entre «fenómeno» y «noumeno», que no “cosa en sí”, que asume el nombre de lo que no se trata, como una suerte de “sustracción alienante” si se nos permite la expresión). Pues en lo sensible no tenemos nada más que una mostración finita, lo que quiere decir una mostración en la que algo se sustrae, sustracción que es la que constituye, en lo sensible, el espacio de eso suprasensible. Por eso, justamente, antes que nada supra-sensible, *über-sinnlichen*. Como aquello *en* el fenómeno que no es fenómeno. (Lo que en la Crítica llama Kant «inteligible»¹⁷ pero que aquí recibe esta determinación, vamos a decirlo así, “vinculante” con la experiencia.)

De este modo (esto es lo que constituye a la postre una tal posibilitación de ambos conocimientos, que es lo que hemos dicho que está a la base del fenómeno de la antinomia), un concepto hecho realidad guarda, por la condición de fenómeno de lo así obrado, conformidad con las condiciones del conocimiento teórico, pues hace falta sensibilidad, nuestra sensibilidad, para una tal mostración; pero donde siendo esta nuestra sensibilidad justamente finita, quiere ello decir que en la mostración misma y la representación de la intuición (la representación que es intuición), en tanto que sometida a la condición finita de la sensibilidad, que es la afección, el fenómeno está al cabo de la nada (la afección constituye nada más que el “cabo” mismo). Así, lo obrado por deber puede, al mismo tiempo (en otro momento de este trabajo vendremos sobre la simultaneidad), ser pensado como realización o efectividad de un concepto no vinculado con la sensibilidad. Es decir, de un concepto en cuanto tal, como la ejecución misma (espontánea) del pensar (en un modo y manera muy especial, que también estará por ver). Es aquí

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ A 538/B 566.



donde se localiza lo suprasensible como ese espacio que se sustrae en el fenómeno. No como algo que está oculto y en otro lugar sino, insistimos, como aquello que se escapa justamente a la sensibilidad, diferenciándose (moviéndose en una suerte de alejamiento o distanciamiento peculiares); o como aquel lugar, el lugar de la diferencia, en el que siempre ya estamos en tanto que seres que piensan. El lugar que es un límite. El límite de la incapacidad de nuestra Facultad de conocer que no puede extenderse más allá del fenómeno; lo que quiere decir, que no puede llevar la sensibilidad y sus condiciones al pensar mismo, que está fuera de su alcance (la expresión de la finitud de las facultades por medio del término "*Un-/Zulänglichkeit*" remite justamente a la idea de "*zu-langen*", que significa "llegar a" o "alcanzar" algo).

Pero ésta constituye únicamente la posición problemática de esta otra Facultad, que podríamos considerar como la "Facultad del concepto", la facultad que consiste en producir el concepto en el sentido de ponerlo ahí y poner-se ahí. Cuando aquí se recuerda que el conocimiento no puede ser sin la experiencia se está diciendo que justamente en la incapacidad de las Facultades se juega su capacidad o posibilidad propias, la de conocer que no alcanza a la "cosidad" de la cosa, si se nos permite la expresión (ahora volveremos sobre este extremo), y la de desear (*Begehrungsvermögen*), que no alcanza a su "fenomenidad" o al menos algo de su "fenomenidad" (el que no pueda condicionar la sensibilidad misma, queremos decir). Estableciéndose, asertóricamente ahora, no sólo que pueden coexistir ambos conocimientos sino que tienen que coexistir; ya que —ahora por lo que hace a la capacidad, que es donde se ha situado justamente la restricción del suelo o territorio [*supra*]— no habría en general "cosas" si no hubiera pensar, pero tampoco habría pensar si no hubiera "sentidos". Esto y no otra cosa es lo que significa que la experiencia es el único territorio del conocimiento. O lo que es igual, que en el campo tiene que haber un re-corte o restricción; que lo pone al cabo (en el cabo) de su finitud. Nuestra condición de seres pensantes finitos es justamente la de estar en esta diferencia. La condición de "entre"¹⁸.

Ahora bien, ¿y la diferencia?. La diferencia que acabamos de poner a la vista es la determinación de la finitud en punto al conocimiento, como conocimiento en general (en punto a ese "habérmolas con" en general). Pero la diferencia que buscamos tiene, además, que poder dar cuenta de la diferencia en el seno mismo del conocimiento entre dos formas de validez; y ello, según decimos, no como una división más, sino como algo de la misma y única diferencia (y de ahí las dificultades para que podamos llamar a esta diferencia "ontológica"). Por de pronto, tiene que ser que la diferencia en y como la que se muestra la finitud no sea una diferencia que separe cosas (una diferencia de género). Como hemos visto, es así que en la distinción entre campo y territorio se pone en juego justamente la finitud del conocimiento; el alcance del conocimiento en punto a nuestras facultades. Por tanto, lo que se puede o no se puede conocer. Y ello, y esta es la clave, no como una contingencia, o mejor, no como una mera contingencia, una contingencia de las cosas, sino como una constitutiva y esencial diferencia de nuestro ser. La determinación que quiere ser fenomenológica de ese nuestro ser que es el conocer es ya, trazando esa suerte de topología de la relación y de sus límites, constituye una diferencia *meta-física*. Pues es atingente no a una cosa sino a un modo de ser; o si se quiere a un ser que es un modo de ser, arrojado a la finitud. Piénsese que la diferencia entre lo sensible y lo suprasensible constituye una de-limitación de conocimientos como posición de un límite que constituye y hace posible lo que queda en él comprendido, el concepto que somete a la intuición pura lo mismo que el concepto que es llevado a la intuición empírica (otras dos formas de expresarse la

¹⁸ Cf. A 546-7/B 574-5.

diferencia), pero siempre sólo a costa de uno y el mismo límite, esto es (tal es lo significado por la idea de “uno y el mismo”), que se tenga una constancia fenomenológica e ineludible del mismo (pues de lo que no se trata es de que podamos derivar la diferencia de un género superior). Estas distinciones constituyen un trazado o una articulación de diferencias que siempre tienen que considerarse como distintos aspectos de una y la misma diferencia. En una suerte de “sincronía lógica” (o “acronía”) si se nos permite la expresión; si bien, al irse desgranando las distinciones, primero “campo”, luego “suelo” y, por último, “dominio”, parece que vamos progresando en una suerte de taxonomía; como una división de géneros (que sería la “diacronía lógica”). Pero esto es aquello de lo que no se trata. Cada una de las distinciones progresa en verdad en la misma dirección, como una continua demarcación (a modo, si se nos permite la figura, de una serie de muñecas rusas); como el señalamiento de una diferencia, pero siempre en tanto que diferencia. Como el señalamiento de la finitud, según hemos venido diciendo. En este sentido (o con algo así como esta figura topológica) debe entenderse que haya también algo así como “dominio”, que es lo que corresponde a las legislaciones. Pero donde, sea lo que fuere tal dominio, el hecho de que no podamos comprender la dos legislaciones como división de un género, exige que sólo puedan quedar distinguidas por mor de una diferencia interna al mismo, es decir, una diferencia que no pueda quedar subsumida por unidad alguna. Porque es cierto que aquí parece, y lo parece más que en cualquiera de las distinciones anteriores, parece, decimos, que la distinción entre dos legislaciones (dos legislaciones distintas) no es sólo una partición en el sentido en que venimos hablando de ella, sino más bien una división, es decir, una división como la de un género. Pero, ¿es así?. Si lo que venimos diciendo es correcto, tiene que ser de otra manera. Esto significa que en la legislación, sea lo que fuere, tiene que poder albergar también una diferencia atingente a la constitución finita, que es donde a la postre tendrá que recalar el sentido último de la diferencia que estamos buscando exponer. Por tanto, si es así que la diferencia en que se cifra la finitud está en la distinción entre lo sensible y lo suprasensible, también, es decir, en estos mismos términos tendremos que poder reconocerla. Y, lo mismo que en ellos, nunca como una diferencia simplemente abierta en dos (sino como la diferencia de todo abrirse o estar-abierto en general, la diferencia del “entre”). Veamos cómo tiene lugar esto.

El «dominio» (*Gebiet, ditio*) es «la parte del suelo en la que estos [conceptos que son conocimiento] son legisladores». El dominio, como dominio de estos conceptos y de las facultades de conocer que les corresponden¹⁹, es por tanto una restricción del territorio, la expresión de un “límite” o “entre” definitorio del suelo en cuanto tal (y que deberá leerse a una con todas las demás restricciones). A saber, el hecho de que en su condición de limitado, el conocimiento (que es a lo que apunta la idea misma de suelo) no puede dejar de considerarse siempre afectado por la diferencia, también cuando se trate de la validez. O mejor, porque no puede haber en modo alguno conocimiento en general a falta de algo así como validez. Esto es lo que se expresa en el hecho de que el conjunto de los objetos de la experiencia posible que constituyen el suelo del conocimiento, y que están siempre ya afectados por el límite y por la finitud (que son sólo en ese límite marcado por lo sensible y lo suprasensible, por el “entre”, etc.), tienen también una determinada legislación. Los conceptos que se relacionan con objetos sólo constituyen conocimiento en la medida en que haya algo así como una posición de validez. La diferencia pertinente (internamente constituida) es la diferencia *de iure*. Quiere esto decir que en verdad sólo puede haber relación y ese conducirnos fundamental que es el conocimiento, que sólo tenemos un tal “habérmolas con” si hay “facultad” (*Vermögen*), esto es, una cierta distancia

¹⁹ V, 174: «Der Teil des Bodens, worauf diese gesetzgebend sind, ist das Gebiet (*ditio*) dieser Begriffe, und der ihnen zustehenden Erkenntnisvermögen.»

entre los objetos, la distancia que antes hemos reconocido en la idea de “Inbegriff”, y los conceptos, que es otro modo de expresarse la finitud del campo (de la relación que es el conocimiento y por ende de la del territorio). La distancia en la que y como la que podemos reconocer nosotro y que es, decimos, lo que puede llamarse facultad. Esto también se puede expresar de otra manera. Según hemos visto más arriba, para que tengamos en general “campo” hace falta que los conceptos y los objetos no constituyan siempre la relación cognoscitiva, esto es, hace falta que la relación sea finita. Pues bien, la idea de una legislación constituye justamente el modo y manera en que se constituye esa distancia. El modo y manera en que, como decimos, sólo puede tener lugar la diferencia. Siendo así que esta distancia, la distancia cabe y como la cual tiene lugar el conocimiento, es la distancia que hay entre lo que conocemos, en general los objetos, y el conocer mismo. (Y ello no como una diferencia meramente “intencional”, entre objetos y representaciones, sino como la diferencia sólo cabe la cual pueden tener lugar, en general, representaciones.) La distancia que es esa legislación tendrá que poder pensarse también en estos términos, ya que hemos visto que hay una diferencia en punto a lo sensible y a lo suprasensible. Esto es, ya que no se trata de una relación de partición que distribuya a un lado y a otro, tendrá que pensarse de modo que en la diferencia entre las dos formas de legislación tenga lugar la diferencia en punto a estos dos términos, como una diferencia en la que y como la que acontece la finitud fundamental del campo, que es el territorio. Habrá de ser así, ahora en el dominio, que estemos ante la misma diferencia, la diferencia que avanza y profundiza y profundiza en la finitud del conocimiento. Pues bien, aquí es donde nos encontramos con la diferencia entre “dominio” y lo que Kant llama «estancia», *Aufenthalt*, o «domicilio», *domicilium*.

Lo propio de la validez del conocimiento teórico es que es la distancia que pone a salvo la determinación del concepto; mientras que en el caso de la del conocimiento práctico (puro práctico o práctico-incondicionado) se trata de poner a salvo la distancia que hace falta para su realización o puesta en obra. Esto se va a revelar fundamental, pues es justamente en esta diferencia donde vamos a encontrar la diferencia entre legislaciones y, en cierto modo también, “la” diferencia misma. Pues es así que en el caso del conocimiento teórico no hay propiamente dominio sino esto otro, la estancia. Lo que quiere decir que la facultad no es legisladora sino que produce conceptos que son simplemente «legales» o «conforme a ley», *gesetzlich*; o bien, que sólo es una facultad «sabedora de la ley», *gesetzkundig*²⁰, pero nada más. ¿Nada más?. Kant lo explica diciendo que en el caso del conocimiento teórico lo único que podemos saber *a priori*, lo que quiere decir, con independencia de la experiencia, “esta” o “aquella” experiencia, son sólo «conclusiones»²¹ (*Folgerungen*), lo que podamos deducir a partir de ciertas leyes, pero siendo así que siempre se tratará de leyes que sólo hemos podido obtener de la experiencia. De este modo, como la razón no puede considerarse «legisladora en el acto» (*sofort*), como sí lo es en el conocimiento práctico (o meramente práctico), sino que sólo puede obrar “indirectamente”, partiendo siempre de lo que ya está constituido como principio, entonces la naturaleza no será nada más que una mera estancia para la razón. Ahora bien, estos conocimientos no son propiamente lo que entendemos por validez. Son el conocimiento propiamente dicho, “este” o “aquel” conocimiento. Por tanto, un conocimiento ciertamente *a priori*, pero un conocimiento *a priori* que no es puro (de acuerdo con el significado del término en los §§ I-II de la Introduc-

²⁰ V, 174.

²¹ V, 174-5.

ción), esto es, porque no es más que comparativamente *a priori*²². Si podemos decir que la naturaleza o que los conceptos de la naturaleza constituyen tan sólo una estancia es porque la validez que es propia del conocimiento teórico se constituye y sostiene en la distancia que guardan los conceptos respecto de las intuiciones, que es la distancia de la “teoría” y la distancia también que hace de los objetos de la experiencia “naturaleza” para este conocimiento. Así, la legislación que aquí podemos encontrar será, primero, una legislación atingente no a las leyes, a “esta” o “aquella”, sino a la mera forma de la ley; a la «conformidad a ley»²³ (*Gesetzmäßigkeit*). La validez, lo que encontramos expresado en los «principios trascendentales», o habría que decir, en los principios trascendentales del entendimiento (que no de la razón, cuya función es, como acabamos de ver, meramente “derivada” respecto al conocimiento *a priori*), no hace nada más que dar a los objetos de experiencia la conformidad a ley; es decir, la forma de la ley o la legalidad. Haciendo de ellos “naturaleza”, en el sentido de «*natura formaliter spectata*»²⁴. La causa de que sólo podamos “legislar” en punto a la conformidad a ley estriba en que la intuición es finita, incluso en punto a su “formalidad”; o mejor, porque sólo para una intuición finita es así que podremos pensar una “forma”. Esto significa que la forma de la intuición no alcanza nada más que al aspecto con que se nos presentan las cosas, nunca a su determinación como tales cosas, como “esta” o “aquella”. Por el hecho de la idealidad de los objetos, según hemos visto; siendo el “fenómeno” el nombre para un espacio de mostración necesariamente finito, determinado formalmente pero no determinable materialmente, pues la sensación está más acá de la forma (porque es la materia de la forma o porque la diferencia materia/ forma se sostiene igualmente en punto a la sensibilidad). En esa insuficiencia, la de la necesaria constitución fenoménica de los objetos de conocimiento teórico, está la distancia que, por de pronto, constituye y hace posible la teoría; y es la causa de que la legislación teórica sea sólo una estancia para el conocimiento; como la diferencia que habrá entre un territorio constituido por una pluralidad de objetos posibles, fácticamente diferentes, y una determinación de las condiciones de presencia de lo que se muestra, que haría las veces de unidad, aunque también fáctica, porque siempre también estará al cabo de la sensibilidad. Este “cabo” y no otro es propiamente el que constituye a la teoría como tal. El que la distancia que se guarda entre la forma y la materia de la intuición no desaparece en la constitución misma del conocimiento, en la validez.

Pero a nosotros nos interesa esto por el hecho de que la diferencia también tiene que estar vinculada con el conocimiento práctico. Concretamente con aquella en que se viene a articular el conocimiento teórico y el conocimiento práctico. Esta es la clave. El que se ponga en juego la finitud y el límite que constituye el campo en general, y con el campo también el territorio, en la determinación del sentido de la diferencia. Por tanto, para que algo así pueda ser tendremos que encontrar en la legislación del conocimiento práctico y en su condición de “auténtico” dominio lo que aquí ha quedado justamente sustraído en la distancia misma de la teoría. Y ello, lógicamente, no como la supresión de la distancia, que es la de la finitud misma, sino como el mantenimiento de la misma desde otro lugar. O dicho de otra manera, tenemos que encontrar el sentido del domicilio en el sentido de la legislación (o en el de legislación propiamente dicha, que es como estamos presentando esta cuestión). En aquello que teóricamente no queda despejado, o mejor, en lo que teóricamente queda justamente despejado, que es

²² B 3-4.

²³ V, 198. Cf. también el § XI de la *Erste Fassung* de la *Einleitung*.

²⁴ B 164-5.

el rendimiento que en punto al límite podemos considerar como relevante, también para comprender el sentido de la legislación.

La diferencia en punto al domicilio se juega en el hecho de que la legislación teórica no puede ser en verdad nada más que una legislación formada por leyes trascendentales, lo que quiere decir, por leyes que sólo dan conformidad a los objetos de la experiencia. Leyes que mantienen la distancia con la existencia y la salvaguardan. O dicho a la inversa, es decir, desde el punto de vista del concepto (y volviendo a expresar de otra manera la referida paradoja), leyes en las que la sensibilidad sólo determina el concepto a costa de dejar al pensar y a la existencia incólume. Es lo que vemos como la incapacidad del conocimiento filosófico, como conocimiento *a priori* (racional), con la sensación; el que los conceptos *a priori* sólo son respecto a ésta (respecto a la materia del conocimiento) «indeterminados»²⁵. Esto significa que en lo ente, en tanto que ente sensible, hay un resto inalienable que sólo es del concepto; que en esa su condición inalienable a la forma de la intuición y de la teoría (piénsese que en el fondo de la idea de “teoría”, “contemplación”, está la de “intuición”, también una cierta “visión”, haberse-las en general de algo en su aspecto) donde ha de buscarse tal indeterminación. Pero donde también es justamente en esa indeterminación donde está la posibilidad de la validez como teoría. Pues sólo sustrayéndose la sensación puede haber determinación trascendental en general; esto es, como determinación “trascendental” en sentido propio. La sensibilidad también participa en esa determinación, tal y como nos encontramos en la «síntesis trascendental del entendimiento». Esto significa que no sólo habrá sensación, por tanto sustracción, en los conceptos empíricos, que son respecto de los que inmediatamente se piensa la demarcación de la “razón”; como facultad de conocimiento “por conceptos” y no “por construcción de conceptos”. Sino también, igualmente, en los conceptos trascendentales, que es lo que nos encontramos como la paradoja del sentido interno (como no podía ser de otro modo, al hilo de aquella síntesis²⁶), ahora ya no inmediatamente, sino en el fondo del conocimiento por conceptos, en la demarcación de la razón ahora como facultad de conocimiento “teórico”. En la paradoja del sentido interno tenemos el hecho de que la constitución del conocimiento no puede ella misma estar más allá de la facticidad de su finitud. Y que implicada en ella, de raíz, está la reflexión. Por todo esto tenemos finalmente que lo único que puede articular la síntesis trascendental es un espacio de formalidad; el espacio de una “indeterminada determinación”, si se nos permite la expresión. Por tanto, que no puede haber nada como “validez” si no es sobre la base de una tal indeterminación. Concretamente cuando esa validez lleva el título de “ontología”. Porque lo primero es que quede a salvo el espacio de lo suprasensible. Para que podamos conocer y para que este conocimiento pueda considerarse como tal, como “conocimiento” queremos decir, tiene que ser así que aquello con lo que nos hemos se presente siempre sólo en un hacernos frente finito, tal que lo que conocemos sea siempre sólo algo que se nos da, como una presencia inalienable por tanto (la de lo “que hay”). De otro modo no hablaríamos de ningún “habérmolas con” sino, como muy bien vio Kant, tan sólo de un pensar que es siempre y al mismo tiempo posición o haber de la cosa (donde la cosa es algo simplemente disponible, que sería aquí lo contrario de inalienable); un pensar que es él mismo ya ser²⁷. La negación misma de la ontología si se quiere. Pero esto sucede siempre y al mismo tiempo como la supresión de nosotros

²⁵ A 723/B 751.

²⁶ En efecto, en el § 24 (B 152 y ss.).

²⁷ Cf. B 71 y ss.

mismos, que constituimos el respecto igualmente inalienable de un tal “haber”. El resguardo de lo suprasensible tiene lugar cuando el encuentro del darse de la cosa con el pensar no puede suprimir la finitud de la cosa, su condición de existencia, y, con ella, nuestra propia (porque atingente a aquélla) condición de existentes. Sólo así, decimos, podremos hablar de conocimiento en general, como el conocimiento de “esto” o “aquello”, en la medida en que la sensibilidad no suplante al pensar y a nosotros como el ente que en cada caso dice “yo pienso”. La ontología se sustenta así en el hecho de que al no suprimir lo que se da o hay al pensar, por ser éste un darse sensible, la conformidad que se gana en la relación que es el conocimiento (el conocimiento sin más, el que sólo y únicamente tiene lugar, el conocimiento empírico) no es nada más que un conformidad sostenida en la distancia entre el entendimiento y la sensibilidad. Una conformidad que no consiste nada más que en ese sostenerse. Lo que Kant llama «conformidad a ley», la universalidad y necesidad de nuestro decir de los objetos de la experiencia (su constitución “como objetos” si se quiere) en tanto que nos reconocemos en aquella distancia (en tanto que reconocer-nos, que es el sentido de la unidad sintética originaria de la apercepción, por eso llamada, en su momento genuinamente lógico —que es la clave— «síntesis de reconocimiento»²⁸, *Rekognition*). En fin, lo que hemos visto antes como la finitud del campo. De acuerdo con esto, el que haya una incapacidad constitutiva para el conocimiento deberá leerse a una con la necesidad de que haya algo así como una “validez”, porque significará justamente que la diferencia en punto a la relación que es el conocimiento sólo se produce en y como una tal diferencia, entendida como la diferencia entre el conocimiento, como “la” unidad en cuanto tal (siendo la unidad la figura que tradicionalmente ha tomado el “ser”, también en la medida en que podamos hablar de un ser del sujeto), y conocimientos, como “la” multiplicidad (lo mismo).

Ahora bien, esta diferencia sólo se puede dar, o mejor, sólo puede presentarse en este modo, cabe el conocimiento teórico (el conocimiento como teoría). De otra manera no se entendería que le corresponda el particular “dominio” que es el *domicilio*. Esto es, que sólo le pueda corresponder éste y no otro “dominio”. La idea de un “domicilio” o, como se dice en alemán, de un “lugar de estancia”, *Aufenthalt*, apunta al hecho de que tal lugar es siempre sólo un lugar en el que estamos acogidos. Esto es así porque, si bien hay algo como un “territorio”, la experiencia, lo que quiere decir, el lugar inalienable de nuestro conocimiento, allí donde sólo es posible el conocimiento, este territorio es finito y está abierto. En esta apertura es donde se juega la posibilidad de un domicilio (lo mismo que la del dominio, como veremos), a saber, en punto a la condición de “fenómeno” de lo que se encuentra en la experiencia (lo que significa que la posibilidad, en punto al dominio, se jugará en el otro respecto de la apertura —pero sólo en tanto que apertura o diferencia, como vamos a ver a continuación, e.d., nunca distributivamente). Los conceptos de naturaleza, los conceptos que corresponden al conocimiento teórico de la experiencia, no tienen un dominio sino una estancia. Esta estancia es la de la naturaleza, lo que quiere decir que todo conocimiento de esos conceptos tendrá que ser empírico, pues no se puede legislar en sentido estricto qué haya de ser en la naturaleza, es decir, qué leyes hayan de encontrarse en el conjunto de todos los fenómenos (en la «*natura materialiter spectata*»). Éste y no otro es el sentido en el que podremos decir que es un “lugar”, justamente como el lugar en el que sólo se puede “estar” (que es algo de lo significado en la idea de “*Auf-enthalt*”), porque es un lugar que no puede “dominarse” en modo alguno. Pero lo que más importa de este hecho es lo que significa que la naturaleza no puede ser en modo alguno un dominio, esto es, si es así

²⁸ A 103 y ss.

que todavía podemos hablar de una legislación, de una validez (la que, como hemos dicho, es inmediatamente “la” validez con que ha venido a pensarse la ontología). Esa que Kant llama ciertamente «legislación teórica», que es la que «acontece por medio del entendimiento»²⁹. Lo que más importa es que la imposibilidad de que los conceptos de naturaleza constituyan un dominio va de consuno con el hecho de que también constituyan algo así como una legislación. Posibilidad e imposibilidad que habrán de buscarse en el origen de toda diferencia, lo que quiere decir en la finitud del campo, en el “entre” que lo atraviesa. Como hemos dicho, en la condición de “fenómeno” del espacio de posibilidad (pues el suelo es justamente el englobante de los fenómenos, que constituyen el espacio en el que sólo es posible y se puede hablar de la «suficiencia» de las facultades —de su eficiencia como facultades o poderes).

La constitución del fenómeno como fenómeno remite a la forma de la intuición como a su posibilidad, esto es, a su constitución *a priori*. En el territorio que es la experiencia tenemos que hay un espacio para la posibilidad del conocimiento teórico, espacio constituido y conformado por las intuiciones puras. Sea lo que fuere la legislación posible para el entendimiento y sea lo que fuere el domicilio, deberá ser en esta particular “forma” donde habrá de buscarse el sentido de una tal posibilidad, así como también, decimos, de su limitación como (imposibilidad de ser) dominio. La clave está en la finitud de esta forma. Porque las intuiciones puras son hechuras de la sensibilidad que con-forman el modo de venir a presencia de lo que se da en la experiencia. Pero nada más. Es decir, siempre sólo cuando algo venga dado en la experiencia, que es lo que correspondería a la sensación (etc.). Esto quiere decir que para el conocimiento teórico puro queda sustraída, y queda además necesariamente sustraída, el darse de las cosas en la experiencia. O lo que es igual, quiere decir que la forma de la sensibilidad es siempre sólo una hechura, sí, pero subjetiva, o habría que decir mejor, si es que tiene que pertenecer a la posibilidad de la experiencia y a los principios trascendentales que la integran, fácticamente subjetiva, pues es el sujeto mismo el que se encuentra expuesto en la experiencia y el que sólo en ella y fácticamente puede conformar su posibilidad. Donde es una tal ex-posición o facticidad la que hace que la forma no pueda alcanzar a la existencia misma, que ésta quede sustraída al sujeto y a su hechura. Por eso, porque la experiencia está constituida *a posteriori* por una materia que no puede anticiparse en absoluto, la naturaleza y los objetos posibles de la naturaleza constituyen nada más que un lugar de estancia para el entendimiento y su legislación. El domicilio es tal porque y en la medida en que en el conocimiento teórico tiene lugar, en punto a la posibilidad, un cierto resguardarse de la existencia. Este resguardo va de consuno con la imposibilidad de una forma *a priori* y no subjetiva de la sensibilidad. Y este resguardo explica que la “doctrina de la sensibilidad” sea el «idealismo trascendental». “Idealismo” como la circunscripción de la legislación a los fenómenos y a la condición finita de la mostración, por tanto a esa especial atingencia finita «al menos para nosotros, los hombres»; “trascendental” como la sola modulación de la legislación en punto a esta condición finita en la que el mostrarse sólo cabe al mismo tiempo como sustracción de la materia a esa legislación, como distancia respecto de la misma. La distancia que, según hemos dicho ya, constituye la diferencia ontológica (la diferencia en punto al conocimiento) como teoría.

3.2. La diferencia entre «domicilio» y «dominio» (conclusión).

Sin embargo, no se entendería en verdad esta distancia si no se comprende cómo juega

²⁹ KU V, 174: «Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand, und ist theoretisch.»

en punto al concepto. Pues la clave de esta especial legislación se va a encontrar justamente en el modo y manera en que la distancia que es la diferencia juega en cada caso en punto a la facultad legisladora. O bien, cómo es así que la Facultad ejerce su “poder” en tanto que en última instancia facultad *lógica*. Esta es la clave, porque es justamente la que nos pone en la pista del “concernimiento” que queremos dilucidar (porque es la nota pertinente para comprender la idea de una “lógica”, según venimos diciendo desde el principio). En este primer caso, el del conocimiento teórico, como decimos, cómo es así que la Facultad de conocer legisla por medio del entendimiento cuando la sensibilidad pura proporciona una “figura trascendental”, si se nos permite la expresión, que no es nada más que “ideal”. La clave a nuestro juicio está en lo que luego Kant expresó, en *B* queremos decir, como la «paradoja del sentido interno», a la que ya nos hemos referido en algunas ocasiones. Aunque nos ocupará de modo más detallado cuando veamos la cuestión de la autoafección y la génesis de las categorías (que es donde se va a mostrar fundamental), aquí nos importa sobremanera para comprender el sentido y modo de este terreno del “tránsito” que queremos localizar. Así como, es decir, como esto mismo, también por lo que hace a la figura del “concernimiento”.

Para lo que aquí nos interesa, la paradoja del sentido interno constituye el “fenómeno” (entendiendo aquí que “fenómeno” es algo que se muestra y en lo que se repara significativa y pertinentemente para la Razón en la investigación de sí misma, en punto al concernimiento mismo³⁰) que pone a la vista la finitud y facticidad de la Facultad de conocer. Lo que quiere decir, de la Facultad de conocer en tanto que teórica. Pues constituye la limitación o el modo en que sólo emerge la limitación en punto a la forma del conocimiento, es decir, a la forma de la teoría. Ahora no podemos detenernos en el hecho de que hay una especial vinculación entre “tiempo” y “forma de la experiencia”, esto es, como la forma de “todos los fenómenos” que es. Digamos tan sólo que el tiempo tiene mucho que ver con el “modo”, si puede decirse así, en que la intuición puede vincularse formalmente, *de iure*, con el pensar. Con el modo propio en que puede tener lugar la síntesis *a priori* (la «síntesis trascendental del entendimiento»). Lo que nos importa de este hecho es que, aun cuando tenga que haber un “lugar común” en el que puedan encontrarse tiempo y concepto, este momento, o este hecho de la síntesis, no podrá estar exento nunca de la finitud constitutiva del rendimiento de tal síntesis, que es esa legislación del entendimiento. Donde una tal finitud es la que, fenomenológicamente, vamos a venir a encontrar en el hecho de que sólo podemos conocernos a nosotros mismos tal y como nos mostramos en el sentido interno; esto es (pues de otro modo no podría entenderse el alcance “metafísico” de la paradoja), que lo que colabora necesariamente en la constitución del conocimiento, la forma del tiempo, no puede estar exenta de la finitud constitutiva del sentido y de su necesaria restricción fenomenológica. La sustracción de la materia de la sensación al fenómeno y a las condiciones de su mostración. Y ello no como una cuestión “empírica”, en el sentido en que pudiera comprenderse esto como restricción como parte de una división, la que deja al otro lado a lo “trascendental” (si es que estos dos términos pudieran entenderse de este modo), sino como la expresión misma de la inalienable facticidad constitutiva del pensar y del conocer mismo en general; para la cual, para esta su facticidad, habría que recuperar (a nosotros nos parece que Kant lo hace) el término de “empírico”. Por eso una tal “paradoja” se encuentra (porque, en cierto modo, de otra manera no sería propiamente “paradoja”) en la propia vinculación trascendental entre sensibilidad y entendimiento, como la sustracción del “sentirse” mismo del sujeto

³⁰ En lo cual, como hemos visto al comienzo, se juega una cierta ambigüedad, la que supone la “facticidad” en tanto que fenomenológicamente relevante. Como facticidad de la “experiencia”, inmediata y regularmente conocimiento, y como facticidad de la “filosofía”, como concernimiento expreso por el conocimiento en general.

en esa síntesis; su inaccesibilidad, fenomenológicamente hablando, al conocimiento. “Fenomenología” en la que, veremos en su momento, colabora necesariamente el espacio como fáctico “estar en” del sujeto en general (con lo que el papel del tiempo tendrá que reubicarse adecuadamente en esta síntesis; como decimos, esto es lo que nos ocupará en otro lugar de este trabajo).

Esto tiene todo que ver con el hecho de que la legislación que así tiene lugar, o bien la legislación cuyo “lugar” es precisamente este, no puede constituir nada más que una legislación “domiciliada” en la naturaleza. Porque el estar mismo del sujeto, su fáctico estar en la experiencia, como inalienable estar en el tiempo y en el espacio que es (como inalienable estar sensible), y alcanzando la sensibilidad a todo, también a la propia constitución de la legislación del entendimiento, que es donde reside esa su facticidad (en la ambigüedad del sentido de “empírico”, como hemos dicho), el estar del sujeto, decimos, no puede ser alcanzado por la legislación; que es la razón de que sea ella misma, justamente legislación. Es decir, si la legislación puede seguir siéndolo es sólo porque no alcanza nada más que a la forma de la experiencia, lo que quiere decir que la fáctica estancia del sujeto, su propia finitud como ser sensible, escapa al conocimiento mismo. Y ello, insistimos, gracias a la especial constitución de nuestra sensibilidad. Esta es la clave. Que la salvaguarda de la teoría es al mismo tiempo, o únicamente, la salvaguarda del conocimiento en tanto que conocimiento finito, e.e., sensible. El peligro de una onto-teología es, como hemos señalado antes, el que pueda considerarse que la propia constitución de las cosas como objetos está al alcance del pensar, que es en lo que consiste la supresión de toda teoría. Pero porque es la supresión de toda onto-logía. La teoría es siempre únicamente el rendimiento de un ser finito cuyo “habérselas con” las cosas tiene que ser necesariamente una cierta vinculación o estar entre la sensibilidad y el pensar; o mejor, un conocer que sea sólo la vinculación de un pensar a la sensibilidad, que es en lo que consiste la reflexión. Vinculación que tiene ella misma que quedar siempre más acá del propio conocimiento; esto es, porque es el único lugar, en la propia materia de la experiencia. Por tanto, también en la constitución misma del conocimiento, del lado de la existencia.

Por eso tenemos que el objeto mismo del conocimiento no es nada más que la “naturaleza”. Esto es (por lo mismo), en sus dos significados. Materialmente, como el conjunto de objetos de la experiencia posible, indeterminadamente pues, ya que la intuición no alcanza en modo alguno a los objetos que se dan en la experiencia; o bien, ya que la materia queda siempre únicamente de parte del darse mismo de los objetos en general. Formalmente, como la conformidad a ley en general de tales objetos, donde lo único que puede considerarse determinadamente —por tanto albergando también una indeterminación— es la síntesis constituida por la forma del pensar y la sensibilidad; esto es, según decimos, también dejando indeterminada la existencia del propio sujeto, que queda únicamente atenido a sus hechuras en tanto que subjetivas. Lo que quiere decir, garantes de una constitución del objeto en tanto que solo ideal. En lo cual se confirma el sentido de “domicilio”.

Tenemos así que la diferencia ontológica, la diferencia ontológica como teoría, no es nada más que la irreductibilidad de la diferencia entre la forma y la materia del conocimiento, de modo y manera que, por mor de la especial finitud del darse de las cosas (por mor de la receptividad de la sensibilidad), también ha de ser así que la propia existencia del sujeto, en tanto que constitutiva de la formalidad, sea materia y que lo sea en el mismo orden de cosas, esto es, como aquello que no puede reducirse en modo alguno a hechura alguna (porque el concepto de “hechura” es, si se quiere, la expresión de una fáctica formalidad). Sin embargo, para que no tengamos ya resuelta la diferencia como diferencia ontológica y teórica, o exclusivamente teórica, es decir, para que la diferencia que intentamos pensar aquí no se juegue sólo en punto a la teoría, para que la diferencia pueda comprenderse con la distancia que supone,

para todo esto, decimos, tenemos que comprender todavía cómo es así que hay “dominio”. Esta es la clave.

El dominio es la demarcación del suelo en punto a la legislación. Entiéndase, de modo y manera que tengamos efectivamente legislación. Pero esto, como hemos visto, sólo puede tener lugar en el solo territorio o suelo que es la experiencia. Comprender —aunque sólo sea sumariamente— la vinculación entre “lo ontológico” de la diferencia tal y como lo encontramos en el conocimiento teórico, el sentido mismo de “trascendental” y la distancia que lo constituye (la distancia de la teoría), y esta otra posibilidad, la de una legislación *sensu proprio*, precisamente allí donde sólo puede haber una tal distancia, eso es de lo que se trata aquí. Lo que nos encontramos es que si todavía en la experiencia puede haber una legislación es porque, como hemos visto, el suelo admite todavía una división. O mejor, porque el suelo está constituido por un límite o por una finitud consustancial al mismo, que es la que supone la diferencia entre fenómeno y noumeno. Decimos ahora “noumeno” (es una palabra que hemos venido reservando) porque justamente se trata de la finitud que constituye al hombre como ser pensante finito. Allí donde lo que no es el fenómeno es lo supra-sensible, en el sentido en que lo hemos visto más arriba, como aquello en lo que nos encontramos como “habérmolas con” finito que somos, lo que quiere decir, como seres pensantes que somos. Porque el conocimiento que tiene lugar por mor de la Facultad de desear, el conocimiento práctico que consiste en hacer real y efectivo un concepto, sólo puede tener lugar, o sólo puede tener su lugar en algo así como la libertad, lo que quiere decir, por de pronto, en la independencia de la sensibilidad, más acá de sus condiciones de mostración. Cuando el objeto pensado por el concepto es algo así como un “noumeno”, esto es, un objeto por de pronto sólo pensado. Pero donde, como hemos venido insistiendo todo el tiempo, si es posible algo de esta naturaleza es porque la Facultad de conocer está atendida a tales condiciones, esto es, a la finitud del fenómeno como objeto posible de la sensibilidad, a la finitud de la receptividad, que es la que deja “vacante” en y como esa sustracción que tiene lugar en el objeto de afección el espacio para el pensar. El espacio de la “cosidad” de la cosa, como lo hemos llamado antes. Entendiendo por tanto que la Facultad de desear es, en cuanto tal, en cuanto facultad “psicológica” incluso, la facultad que sólo está vinculada con la existencia, que es justamente lo que nos permite hablar propiamente de “cosa” y no, en cambio, de “objeto”, que sería en verdad la clase de “cosa” de la que sólo puede ocuparse la teoría. Piénsese que si esto es así aquí, en punto a la Facultad de desear, es por la misma razón que nos encontramos en punto a la de conocer con algo así como la “teoría”. Quiere decirse que porque y en la medida en que la Facultad de desear es igualmente finita, siendo esta finitud la que nos encontramos en la “cosa” en esa su condición de vinculada con la existencia, que no es sino el espacio despejado por la teoría (por la finitud de la teoría). El concepto que tiene que hacerse real no es en verdad esencia ninguna sino simplemente el concepto en el que y como el que se pone en juego nuestra existencia. El concepto de cualesquiera acción libre. Porque (como otro modo de decirse lo mismo) la representación pensada como un tal concepto no es otra que la de una “idea” de Razón. Por tanto, que si podemos hablar en verdad de “cosa” es en tanto que no se trata nada más que de pensar o concebir, *begreifen*³¹, aquello en lo que nosotros mismos nos

³¹ Esta distinción, entre los dos trabajos propios de la razón, «concebir», *begreifen*, y del entendimiento, «entender», *verstehen*, la encontramos tan sólo formulada (nominalmente diríamos) en A 310-11/B 367-8 como una diferencia achacable a los dos “movimientos lógicos” si puede decirse así de ambas facultades, la reflexión y la inferencia de razón. Debemos leer las secciones siguientes, que se ocupan ya de las representaciones propias de la razón en cuanto tal, es decir, y no sólo como facultad lógica (que es la que ha sido despejada en la Introducción de la Dialéctica trascendental), para comprender el verdadero sentido de la idea en los términos en que aquí la

vamos a poner como ex-sistencia que somos. Pero no siendo una tal idea una representación de un conjunto de cosas, que es lo que la convertiría en un concepto en el sentido lógico del término (como representación por notas comunes y obtenida por reflexión, etc.), sino más bien como la representación de un fin, es decir, de un cierto “por mor de”. Representación que no es tanto atingente al objeto, como decimos, que es lo que tenemos propiamente en la representación del entendimiento cuyo sentido está más bien en entender, *verstehen*, en un sostener que es un sostenerse en punto a la sensibilidad³², cuanto al propio sujeto, pero siempre sólo en el sentido de atenimiento a su propia condición de vinculación con la existencia de las cosas, que es lo que significa a la postre la Facultad de desear en cuanto tal. Cuando conocemos prácticamente no estamos haciendo nada más que vincularnos con la existencia de una cosa, la del algo que en cada caso vaya a constituir nuestra acción libre, pero cuyo sentido, su “concepto”, lo así “pensado” e “inteligido” en ello, no es ese su ser necesariamente fenoménico sino el por mor de nosotros mismos que se pone en juego en él (eso que con toda propiedad es llamado lo «inteligible»³³). Pero donde no se trata de “realizar” la libertad, que en cuanto tal siempre es ya un hecho, sino de ponernos ahí como seres libres; se trata, si se quiere, de poner el ahí de la libertad. Como una suerte de *insistencia* en las cosas.

Sólo en este territorio, cuando la experiencia o lo que nos encontramos en y como experiencia es algo así como la Facultad de desear, psicológicamente considerada, y ello en un sentido totalmente estricto, teniendo en la psicología una disciplina genuinamente empírica, sólo entonces, decimos, podrá tener lugar la legislación en sentido propio. Es decir, porque y en la medida en que aquello que es la experiencia constituye justamente una facultad vinculada con la existencia de las cosas. Que es en lo que consiste *como causalidad*. Es decir, que lo que se gana en esta condición estricta y empíricamente psicológica es esta especial vinculación con las cosas que es la causalidad de un ser que tiene Facultad de desear (que tiene causalidad porque tiene Facultad de desear). A diferencia de la sensibilidad y el entendimiento de la síntesis, que se mantienen, en cierto modo como lo contrario a una “causalidad” (como algo de la o atingente a la “idealidad”, podríamos decir que es su complementario), justamente en la distancia respecto a la existencia (poniéndose a la postre, y paradójicamente, el sujeto mismo a salvo en esa distancia). Como de-sistiendo de ella si puede decirse así. Cuando esto es así, decimos, entonces tendremos que podremos legislar, esto es, de un modo incondicionado, sobre nuestra propia voluntad (sobre nuestra causalidad³⁴); o podremos legislar en nosotros mismos, por tanto siempre sólo siendo así que nuestro querer no es distinto de la propia razón (que la legislación es una

encontramos, como producto de algo así como —en sentido propio, queremos decir— “begreifen”.

³² Kaulbach (1968) explica esta distinción de la siguiente manera. “Begreifen” es el rendimiento propio de la Razón, el penetrar en lo que constituye la «esencia interna» de la cosa (244), por tanto, siendo “Verstehen” el propio del entendimiento en tanto que atenido al fenómeno y al darse en la intuición, en cierto modo la Razón es la que penetra en lo “suprasensible”. Bien entendido que esto no significa sino simplemente la trascendencia respecto al límite del ámbito del fenómeno; por ejemplo, en el sentido en que las ideas de Razón puedan servir como conceptos regulativos (244-5). Este no es el mismo sentido que le damos nosotros, pero sí en va en la misma dirección de considerar que el trabajo de “be-greifen” se las ha justamente con el trabajo de la reflexión y de los límites, que es lo que aquí queremos apuntar. Particularmente cuando lo que está en juego es aquello que para la Razón es lo más propio.

³³ A 538/B 566 y ss.

³⁴ «La Razón es *a priori* legisladora para la libertad y para su propia causalidad» (KU, Einl. § IX; V, 195).

«*Selbstgesetzgebung*»). Pues la ley moral, que es una tal legislación, constituye justamente la vinculación de la Razón consigo misma en tanto que finita, o bien, en tanto que facultad que existe y cuya existencia es, positivamente considerada, la de esa insistencia en las cosas que acabamos de señalar, la facultad cuyo modo de ser es el del “por mor de”. Ocupando con esta existencia el otro lado de la condición finita del ser de las cosas, o lo que es igual, el otro lado de nuestro propio ser. El lado o cara (*Seite*³⁵) que ocupa el (o que se ocupa como) noúmeno.

De acuerdo con esto, algo así como la “ontología” tiene que pensarse a una con el respecto intelectual y vinculado con la existencia inalienable de nosotros y de nuestra condición de seres que desean, porque simplemente están “en punto a” las cosas (siendo así que por lo que hace a la teoría más bien estemos “ante” las cosas, aquél como un respecto final o final-formal y éste como un respecto solo cognoscitivo, cognoscitivo-formal), lo que podríamos considerar como nuestro respecto “metafísico”, esto es, “empírico-a priori”, si se nos permite extraer esta expresión de la «perplejidad» con que se formula la entrada de “lo metafísico” en el final de la Arquitectónica³⁶ (que es el final de la Crítica misma), sólo que aquí en relación a o como eso “psicológico” en nosotros (en relación a o como “vida” si se quiere). Siendo así, por tanto, que la diferencia no constituye sino la expresión del interno diferimiento del sujeto respecto a sí, y con ello la salvaguarda de la verdad de su ser, que no es otra cosa que la finitud del pensar; como una diferencia “metafísica”. Porque una tal finitud no se encuentra sólo ni únicamente en la teoría (a la postre como la paradoja del sentido interno) sino también y ante todo en la insistencia de la libertad en el mundo. Insistencia que no tiene que ver con ninguna Razón práctica en el sentido de una Facultad, como la única que podría venir a rendir una “legislación” especial queremos decir, sino más bien sólo con el modo en que es posible para un ser finito como el hombre el “irle su ser”; en este caso, como el único modo en que le es posible, en general, la libertad. Pero esto no podemos verlo aquí en detalle.

Lo que nos interesa es, lo mismo que hemos visto en punto a la Razón pura, ver si y cómo la condición finita de la Razón, aquí como Razón práctica, nos remite igualmente a un especial espacio de salvaguarda del límite, espacio que es el que vamos a poder reconocer como el del “tránsito”. Esto es, como el espacio del concernimiento finito de la Razón por sí misma, en tanto que a su ser le va este su ser. Algo parecido a lo que nos hemos encontrado en el caso de la paradoja del sentido interno. ¿Pero hay tal?. Piénsese que algo así sólo puede tener lugar en y como “crítica”, que bien puede ser otro nombre para este “concernimiento”. Por tanto, siempre allí donde se trate de establecer el régimen de la Razón, sea cual fuere este régimen, tiene que poder encontrarse algo así. Simplemente desde el momento en que, como hemos intentado mostrar en el texto de la *Einleitung* de la tercera Crítica, no podemos pensar en la Razón en su propia articulación y finitud si no es en y como una cierta atingencia o concernimiento por sí misma; que es o tiene que ser siempre, como se pone a la vista expresamente en este texto, el concernimiento por su propio e interno diferir. En fin el trabajo general, si es que se puede decir así, de la “crítica”. Igualmente en el caso de la “Crítica de la Razón práctica”. Porque justamente se establece el planteamiento de la misma (estamos pensando en la Analítica) como la determinación del límite de la ley moral, que es el conocimiento propiamente dicho, lo que aquí toma la figura de la “validez”, es que así ésta, decimos, viene a determinarse únicamente respecto a aquello que constituiría su ruina, por tanto respecto a su límite constitutivo, o habría que decir mejor absolutamente constitutivo, respecto a cualquier materia en general

³⁵ A 538/B 566.

³⁶ Cf. A 848-9/B 876-7.

(porque si la validez consiste en la forma de la Razón, en su condición puramente formal, que es lo único que puede quererse “por sí mismo”, es decir, lo único que en punto a la Facultad de desear podría considerarse como el objeto universal y necesario, si esto es así, decimos, la materia será justamente, por esto mismo, cualesquiera materia). Pero ello siempre sólo por cuanto esa “forma” que se trata de poner a salvo viene requerida por un cierto modo de ser, cuando requiere de una *ratio* que sea *essendi* (éstas son las fórmulas en que venimos a encontrarnos con la cuestión), esto es, por cuanto el conocimiento no puede pensarse al margen de un modo-de-ser, o mejor, de un ser que es un modo-de-ser, que es en lo que consiste nuestra existencia, el ser del «sujeto». Si la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral es porque y en la medida en que el conocimiento requiere de una determinada condición de ser de nosotros mismos. Nuestra condición de seres libres finitos. De la misma manera que en el conocimiento teórico ha de ser así que quede a salvo el sujeto y su existencia, que es lo que nos encontramos como paradoja del sentido interno, y que podríamos formular como el hecho de que la posibilidad del sujeto, su constitutiva formalidad, pone al sujeto, en tanto que fáctica posibilidad, más acá de sí mismo, que es lo que supone su existencia como facultad (esa facticidad de la posibilidad); de la misma manera, decimos, en el conocimiento práctico nos encontramos con la “paradoja”, en cierto modo complementaria de ésta, de que la realidad efectiva de la libertad requiere todavía de una *ratio cognoscendi*, es decir, que la realidad de la libertad, que es aquello con lo que nos encontramos inmediatamente (lo mismo que lo que nos encontramos en punto a la teoría es justamente lo contrario, la posibilidad y la forma de la sensibilidad) no explica todavía esa su posibilidad.

Lo que sucede con la libertad es que se impone como un hecho, por de pronto como el hecho de la ruptura de la serie de condiciones de la naturaleza, como el hecho de lo suprasensible en el fenómeno según hemos visto, lo cual todavía no dice nada sobre su sentido, que es la clave. Lo “paradójico” si puede decirse así de la libertad es parecido a lo paradójico que nos encontramos con la metafísica en su devenir (acaso porque se nutren en un mismo origen, la libertad de la Razón, o mejor, la finitud de la libertad de la Razón). La metafísica es real como disposición natural; en cierto modo está dada, e incluso está siempre dada, como una suerte de “factum”. Pero lo que todavía no se encuentra es su posibilidad, esto es, qué sea la metafísica; lo que falta es una “esencia” que corresponda a esa su fáctica e inalienable condición. Como hemos visto más arriba, la solución va a estar en el concernimiento, en el hecho de que su “esencia” no puede ser otra cosa que el ocuparse ella misma de ese su ser, el ser que pone a la vista la facticidad de su devenir, el de un cierto y persistente malogro, por una parte, pero también al mismo tiempo, el hecho de un camino o “salida”, que es el camino de la ciencia; por tanto, el hecho de que su ser es “irle este su ser en su ser”, que es en lo que consiste a la postre la crítica. Etc. Pues bien, en el caso de la Razón práctica nos encontramos con que también la realidad efectiva, la condición de hecho, se impone en el caso de la libertad; lo que todavía no se impone es justamente esa su posibilidad. Que es en lo que consiste la ley moral y que Kant expresa con la vieja fórmula escolar de la “*ratio cognoscendi*”. Lo que quiere decir aquí, la necesidad de que también haya un fundamento, *ratio*, en punto al conocimiento; esto es, porque también en punto al conocimiento se juega el “fundamento”. Otro modo de expresarse la idea de “conciencia” que pertenece siempre a ese nuestro “habérmolas con” que es el conocimiento; y cuyo empuñarse, expresamente queremos decir, es lo que hemos visto antes como concernimiento³⁷ (cf. *supra*).

³⁷ La siguiente nota (KpV V, 4) expresa claramente esto que decimos: «*Damit man hier nicht In consequence anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der*

Tenemos así que de la misma manera que en la teoría (es aquí adonde queremos llegar) hay una necesaria sustracción de la existencia respecto de la posibilidad, justamente como el modo de ponerse a salvo la propia condición de “poder” o de “facultad” (la paradoja de que internamente no podamos estar nunca más que al cabo del fenómeno y de la mostración misma del tiempo, que el tiempo no puede quedar nunca más acá de la finitud de la sensibilidad, siendo esta limitación una condición fenomenológica inalienable), en el conocimiento práctico se da una sustracción de la posibilidad respecto a la existencia, justamente por lo mismo, es decir, porque sólo si tenemos que la posibilidad o esencia de la ley moral es inteligida y pensada (o puede «admitirse», *annehmen*, dice Kant), sólo si es reconocida, decimos, entonces la libertad y el ser-libre que nos constituye podrán pertenecernos y podrán constituir entonces nuestro principio-de-ser si puede decirse así (y que, como se dice en la nota, sólo entonces podremos «encontrarla» [sub.orig.]). Poniéndose así a salvo la realidad efectiva de la libertad, su condición de insistencia en el mundo, que en lo que consiste en el fondo la Facultad de desear como libertad.

De acuerdo con esto, la diferencia ontológica se juega también en punto a la Razón práctica. Porque sólo una facultad que pueda ser causa, es decir, una facultad que consiste en el ser-causa³⁸ (*Ursache zu sein*), puede hacer inteligible las cosas en nuestro “habérmolas con” que es el conocimiento. O lo que es igual, sólo una facultad cuyo ser consista en el atenuamiento al concepto mismo (a diferencia de lo que pasa en la Facultad teórica de conocer, donde hay un atenuamiento a la síntesis de concepto e intuición, por tanto a la facticidad de la teoría, no a la facticidad de la causalidad, que es lo que aquí está en juego, aquélla como un cierto desistimiento, ésta como una cierta insistencia) puede hacer inteligible el *sentido*. El hecho de que las cosas se presenten justamente como algos en los que se pone ahí la Razón³⁹. Por tanto antes que nada como cosas, que es donde se juega un tal horizonte y la vinculación con lo ente en su singularidad que para la Razón teórica (o para la teoría) ha quedado pendiente. Por tanto como “fin”, que es el concepto que propiamente se adecua (o simplemente el concepto que piensa, el concepto como el que se piensa) el individuo. Porque la única manera de que tengamos finalmente algo así como una diferencia ontológica será si encontramos la posibilidad de un dominio, pues sólo en tanto dominio de la Razón, cuando la Razón impera sobre sí misma, lo ente

Freiheit bewußt werden können, so will ich hier nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit sei. Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so wurden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein».

³⁸ Cf. p.e. KU, *Einleitung*, § III, nota (V, 177).

³⁹ Martínez Marzoa (1987: 41-48) ha formulado la cuestión del “tránsito” en el modo de un «argumento» en el que se demuestra que Razón cognoscitiva y Razón práctica son una y la misma Razón, pero no como si estuvieran “reducidas” una a otra en una instancia superior, sino porque y en la medida en que hay una avenencia entre lo sensible y concepto, la raíz común de ambos, la cual sólo “tiene lugar” justamente allí donde *no hay* conocimiento. Como vamos a ver en lo que sigue, a nuestro juicio la diferencia entre dominio y domicilio, el que la validez teórica sólo pueda tener un “domicilio”, no es sino la expresión de que, en efecto, el conocimiento, que inmediatamente es el conocimiento de lo sensible, tiene que poder expresarse siempre “en conceptos” (tal y como concluye aquel «argumento»), que es lo que aquí hemos venido a llamar «sentido». Pero siempre, según esto, como una particular insistencia de la Razón práctica, en la necesidad de que la relación sea siempre respecto a un “dominio”. Como la necesidad de una especial asimetría (que es la que a la postre haría necesaria una Crítica del Juicio teleológico; pero luego volveremos sobre este extremo). Diríamos que la «Raíz común» tiene que ser en cuanto tal “desequilibrada” (lo que no significa que no tenga que haber una suerte de “escisión oculta” o “quiasmo” a partir de un «punto cero», de un punto que sea en cierto modo y manera eso, nada).

podrá considerarse verdaderamente como tal y, con ello, la Razón podrá encontrarse o reconocerse como concernida por ello (que no como condicionada, que es justamente de lo que no se trata), lo que quiere decir, concernida por la existencia, sin más. Sólo entonces podremos hablar de un verdadero concernimiento o correspondencia a lo ente, si puede decirse así. Piénsese que el “principio a priori” de la Facultad de desear, lo que puede considerarse como “principio” en sentido propio, el de aquello que “principia” y “abre”, el espacio que hace posible la facultad en cuanto tal, lo que podemos considerar de otra manera como lo que ocupa el “dominio”, es el de una «conformidad a fin que al mismo tiempo es ley (obligatoriedad)»⁴⁰. Una disposición ordenada al individuo, es decir, una cierta presencia de las cosas en tanto que cosas, pero que podemos considerar al mismo tiempo la propia ley; donde un tal “al mismo tiempo” es posible, y hasta necesario, justamente porque y en la medida en que la teoría y su limitación fundamental dejan al individuo “libre” para el concepto. O porque la síntesis trascendental del entendimiento somete el tiempo al concepto y, por eso mismo, deja a la cualidad del fenómeno todavía libre para la finalidad. Que es, una tal libertad queremos decir, lo que nos encontramos en la belleza.

Esto nos llevaría todavía al análisis de la tercera Crítica y al sentido que tiene la reflexión y el Juicio en la determinación de este espacio para la Razón práctica. Pero lo que hemos querido apuntar —y como un solo apunte, decimos— es que en la diferencia entre el dominio y el domicilio se juega la finitud que alberga la diferencia ontológica, siendo esa finitud la que emerge justamente en algo así como el “tránsito” y que ya no es una diferencia sino metafísica. Si es la tercera Crítica la que también tiene que abordar esta cuestión, tal y como parece por lo que acabamos de decir, eso significará que el “tránsito” está también, o mejor, que está expresamente en esta tercera Crítica, o al menos en un modo en que no lo hemos encontrado en las dos anteriores. Porque, tal y como venimos sosteniendo desde el comienzo, siempre allí donde haya crítica habrá ese proceder que hemos llamado fenomenológico (y, si estamos además en lo cierto, en el modo y manera en que lo hemos caracterizado en el comienzo). Pues bien, lo que aquí queremos apuntar —adonde va a venir a parar todo lo anterior— es que este proceder es, como proceder encargado de marcar las diferencias, y como proceder que se va a jugar precisamente en el juego de distinciones y en la apertura de la finitud constitutiva del hombre como ser que conoce, que este proceder tiene todo que ver con el “tránsito”. En la línea, recuérdese, de lo que apuntamos en el comienzo a propósito de los conceptos de reflexión. Como aquello que en general podemos considerar como el trazado de las diferencias o de “la” diferencia misma, si es que, según hemos intentado mostrar en el texto de la *Einleitung* de la tercera Crítica, ésta es la que viene a articular el juego mismo que debe ser descrito por ese trabajo que podemos llamar “tránsito”.

Quiere esto decir que siempre allí donde nos encontremos con la traza de la diferencia así caracterizada, sea como fuere (ya que va a ser posible en el seno del conocimiento teórico lo mismo que en el práctico) tendrá que haber algo así como el tránsito. Por tanto, también (quiere esto decir también) que en punto a la tarea de una Crítica de la Razón pura tendremos que poder encontrarnos igualmente con el hecho de que hay un trazado de los límites, de la posibilidad de una cierta legislación (o más propiamente de eso llamado “conformidad a ley”), con un cierto modo de emerger y tener lugar el “tránsito”. Ahora bien, si nos ha interesado mostrar la constitución del dominio como tal, en punto a la Razón práctica queremos decir, es porque en ello encontramos ciertamente cumplido un tal tener lugar; o más precisamente, porque ante todo emerge en punto a ella la cuestión de la inteligibilidad y del concepto como ese especial ateni-

⁴⁰ E.E. § XI: «*Zweckmäßigkeit, die zugleich Gesetz ist (Verbindlichkeit).*»

miento de la Razón a sí misma. Porque y en la medida en que en el sostenimiento y sentido de la diferencia ontológica, tal y como lo hemos visto en el conocimiento, se encuentra a la postre la clase de cosa que es el “concernimiento”. Lo que queremos decir es que siempre allí donde estemos ante un trabajo de la reflexión, y ante un trabajo que es genuinamente “lógico”, tendremos que poder encontrarnos con este especial trabajo de los límites. Los límites tal y como los hemos encontrado, señalada y en cierto modo acabada y definitivamente, trazados en el referido párrafo de la *Einleitung* de la *KU*: el que abre y constituye la relación en tanto que campo, el que abre el campo en un territorio y el que abre este suelo en dominio y domicilio (pero todo ello sin que, como hemos dicho todo el tiempo, pueda pensarse que estamos ante algo así como una “diáiresis” de géneros, sino más bien ante la mostración y la puesta a la vista de la diferencia en y como la que se muestra la relación en cuanto tal que configura el campo). Piénsese que ha sido algo así como esto y no otra cosa, un trabajo así queremos decir, lo que hemos visto antes en punto a la Estética trascendental, lo mismo que en el caso de la Lógica trascendental (en cuanto a su “introducción”). Por tanto, que si también en la *KrV* tenemos que poder encontrarnos con esto, será precisamente en la medida en que todo trazado de límites nos pone en el fondo ante la diferencia entre dominio y domicilio (que es donde a la postre viene a resolverse “la” diferencia). Precisamente porque siempre se va a tratar de poner a salvo la existencia, justamente como la existencia del sujeto, según hemos visto, en el juego de “válido/ validez”. Pues en verdad lo que nos encontramos en la salvaguarda de la validez, siempre allí donde tenga lugar, no va a ser otra cosa que la salvaguarda de la espontaneidad misma, precisamente como el modo de vinculación del sujeto con la existencia. Cabe la diferencia *de iure*. Pero esto vamos a confirmarlo en lo que sigue. Lo que interesa señalar es, antes que nada, que el trabajo de mostración de los límites de nuestra constitución finita, como seres pensantes que somos, es siempre un trabajo de concernimiento y, por la implicación siempre de algo así como “autoconciencia”, que es lo que nos ha revelado en todo su sentido la idea de dominio, también un trabajo lógico o fenómeno-lógico. Esta es la clave⁴¹.

⁴¹ Heidegger ha hecho un análisis de la “causalidad” y de la “libertad” en Kant cuyo resultado es que la dilucidación kantiana de la libertad está limitada a la interpretación de la tradición que la ubica, y que de este modo cierra y restringe su posibilidad a ser un modo de causalidad, por tanto (esto es lo fundamental para Heidegger) como una categoría fundamental del ser como «subsistencia» (*Vorhandenheit*) (1994: 300). La orientación de la causalidad al tiempo no es suficiente en la medida en que la interpretación dominante del tiempo es la que lo vincula a eso subsistente, por tanto siempre únicamente como «presencia» (*Anwesenheit*). Así, aunque el análisis de Kant tiene la virtud de conducir el examen de la causalidad, como examen de las condiciones de posibilidad del conocimiento, hacia la finitud del hombre y hacia su “existencia”, esto resulta de todo punto insuficiente hasta tanto no se descubra que esa existencia sólo es posible por mor de una comprensión de ser más originaria. Por eso el análisis de Heidegger que descubre la libertad como una forma de causalidad en Kant denuncia la no-radicalidad de este descubrimiento, pues, como “algo de” la causalidad, a la postre la libertad queda encerrada dentro de aquella interpretación y de aquella categoría del ser. La libertad tiene que ser, justo al contrario, la condición de apertura del ser de lo ente, la condición de la comprensión de ser (1994: 302), como un dejar ser a lo ente en su ser (1978: 185), que es lo que supone en el fondo que al ente que es el Dasein le vaya en su ser la comprensión, *Ver-ständnis*, la insistencia de un conducirse en lo abierto. Pero, ¿y qué?

A nuestro juicio Heidegger ha mostrado la necesidad de una otra causalidad y la constatación de otra facticidad, práctica, pero siempre tomando como índice fundamental de esta otra posibilidad la “duplicidad” contenida en el objeto de experiencia, esa doble «cara» del objeto (lo que llama la «doble respectividad», *Doppelbeziehung*; 1994: 251), y ello precisamente con la necesidad de que se vincule con el mundo y con el problema de la mundanidad. Es decir, estableciendo la necesidad de pensar “cosmológicamente” la libertad, pero no pasando al problema que sigue a éste, es decir, al problema de una “teleología” o de una consideración “de fines” en punto a las cosas. Porque no basta con que sean cosas del mundo sino que tienen que ser también cosas de la naturaleza. La idea de lo inteligible y la remisión del problema de la causalidad a lo incondicionado y desde ahí a lo práctico,

Pero salgamos de la Introducción y veamos todo esto por extenso.

en lo que sería ciertamente un camino “natural”, no permite entender la cuestión de la copertenencia entre naturaleza y libertad, sino que justamente la sostiene sólo en su distinción y separación. De alguna manera, diríamos, “abstracta”. Insistir en la “comprensión” y en el “sentido” de lo que se da en la naturaleza es justamente lo que hace Kant en la *KU*, mostrando que sólo podremos comprender los entes en tanto que experiencia si y en la medida en que nos consideremos a nosotros mismos en esa comprensión, requeridos por ella. Y que es esto, este, en cierto modo, “dejar ser a lo ente” (una técnica sin técnico) lo único que en verdad puede permitir que la facticidad de la Razón práctica y de la libertad puedan venir a profundizar en la finitud misma de la experiencia y del conocimiento ontológico. Por eso en este capítulo nos hemos referido al quicio mismo en el que se articulan fenómeno y noúmeno, precisamente tal y como se plantea en la *Einleitung* de la tercera Crítica, a saber, como una articulación y quiasmo entre dos legalidades y comprensiones de ser.

CAPÍTULO IV

PROBLEMATICIDAD DE LA LÓGICA

4.1. Aproximación al concernimiento como concernimiento lógico. Replanteamiento de la lógica.

Ahora vamos a ocuparnos de la idea de concernimiento en su íntima vinculación con la de la “lógica”, donde el planteamiento quiere poner a la vista, y quiere hacerlo fenomenológicamente, una tal vinculación partiendo fundamentalmente de los textos de la Lógica ¹, esto es, ya no más al hilo de la Introducción a la Lógica trascendental del que nos hemos servido hasta el momento.

Comencemos con la idea de «propedéutica», con el hecho de la lógica es considerada justamente en este “lugar” dentro del sistema; al igual, por tanto, que también lo es la “crítica” (hecho éste en el que repararemos más adelante). En principio (porque esto deberá ser convenientemente matizado), es justamente esa su condición “restringida”, esto es, como la lógica del uso general del entendimiento que es, el que no se ocupe de objeto alguno (en esa primera demarcación a que nos hemos referido más arriba), es esto la que la convierte justamente en propedéutica. Lo que quiere decir en el conocimiento preparatorio necesario para cualquiera de los “saberes” en sentido propio². También importa señalar (igualmente como algo previo que tendremos que matizar en lo que sigue) que una tal propedéutica es la que, «conforme a la marcha de la Razón humana», es lo último en poder alcanzarse; a saber, porque primero tiene que estar constituida una tal ciencia. Pero sobre todo debe repararse en el hecho de un tal saber preparatorio supone un *distanciamiento* respecto de cualesquiera objeto de conocimiento, que es la razón de que no sea “ciencia” en sentido propio y lo que podemos considerar en sentido pregnante como el verdadero sentido de la “irrestricción” y que, y esta es la clave, alberga una “proximidad” entre el “algo de” lo que se habla y el “hablar mismo” (de cualquier algo), esto es, donde el “de” de la relación que supone todo decir es lo mismo que la “relación” y donde,

¹ Lo mismo que hasta este momento, cuando nos refiramos a la «Lógica» o a las «Lecciones de Lógica» estaremos hablando de las editadas por Jäsche (volumen “IX” de la edición de la Academia). Sólo si fueran otras las “Lógicas” nos referiremos a ellas por su nombre.

² A 52/B 76. Cf. también *Logik-Jäsche*, IX, 13.

sobre todo, no se trata de una mera tautología, ya que no se está diciendo lo mismo porque en verdad no se está diciendo nada (no hay propiamente “sujeto” ni “predicado”) sino que simplemente se está haciendo expreso aquello que está siempre en juego en todo decir. O dicho de otra manera, porque se está poniendo a la vista la «gramática» (donde esta figura la vamos a encontrar tanto en punto a la “lógica” como en punto a algo así como la “filosofía trascendental”³).

Esta vinculación entre “lógica” y “gramática” o “crítica” es clara desde el momento en que la lógica quiere ser una ciencia, un conocimiento racional, pero de una facultad, la facultad de pensar, esto es, donde aquello que será su “materia” es algo racional, la “forma” misma, pero también algo fáctico, es decir, algo que pertenece a su condición de poder (del pensar) que es inalienable. Pero vayamos por partes. (Como decimos, aquí vamos a exponer, de otra manera, lo mismo que hemos visto ya en punto a la Introducción a la Lógica trascendental; como una suerte de “replanteamiento”, según hemos dicho.)

Comencemos considerando el hecho [I] de que el entendimiento, si es que se le puede considerar, al menos en principio, como la facultad “lógica” por excelencia, como la facultad del pensar pues, que el entendimiento, decimos, es la facultad de las “reglas”, entendiendo por “regla” aquello que inmediatamente constituye “forma” para el pensar, esto es, que constituye “forma universal”. Pero también, si tenemos en cuenta que estamos considerando el rendimiento del pensar mismo en cuanto tal, su ejecución o actividad sin más, considerando que el entendimiento es el “modo” mismo en que el pensar mismo tiene lugar en cuanto tal, es decir, en cuanto “facultad”. Debiendo entenderse una tal condición “universal” en un sentido estrictamente subjetivo, si puede decirse así. Por tanto *más bien* en el sentido en que nos encontramos con la idea de “regla” al comienzo de las lecciones de Lógica⁴, aunque esto tenga que ser convenientemente matizado. En este texto las reglas se presentan justamente como algo que está ahí; como el hecho de que «no hay en ninguna parte *ausencia de regla*»⁵ (el subrayado es de Kant). Lo que quiere decir que —este es el sentido que queremos darle—, en efecto, es así que nos encontramos con las reglas como algo que “hay” o que “se da”. Como una presencia fáctica e inalienable, precisamente también en punto al pensar, en la medida en que, y esta es la clave, el pensar tiene que considerarse como una “potencia” (de ser) o como una “facultad”. Esto puede decirse sólo del pensar o del entendimiento en sentido estricto (o acaso en su sentido más amplio), aunque también del entendimiento como facultad superior de la Facultad de conocer, que es donde nos encontramos justamente con la asignación al mismo del “título” de «facultad de las reglas»⁶, pero bien entendido que en este caso el pensar tiene lugar como la síntesis trascendental del entendimiento (cuando la acción del entendimiento es una tal síntesis trascendental). De hecho, es también en esta síntesis, aquella que va a llevar luego, en los textos críticos propiamente dichos, el nombre señalado de “regla”, donde cabe encontrar igualmente, acaso con una mayor evidencia, fenomenológicamente hablando, la clave de una tal facticidad. Pues el conocimiento es, como hemos visto en lo anterior, justamente eso en lo que nos encontra-

³ Cf. *Logik-Jäsche*, IX, 16; también, en punto a la idea de la metafísica, *Prol.* IV, 323, así como en las Lecciones editadas por Pöhlitz, XXVIII, 576.

⁴ IX, 11 y ss.

⁵ *Ibid.*: «es gibt überall keine Regellosigkeit».

⁶ A 126.

mos, por tanto siempre algo con lo que nos encontramos (que es donde hemos visto el “índice” de la sensibilidad); que es lo que está detrás (también) de que el nombre del conocimiento teórico, como el conocimiento inmediato y regular, sea el de “experiencia” (ese conocimiento «que se llama experiencia»). Por tanto, siendo así que, sea lo que fueren las reglas del “pensar” de que se va a ocupar la lógica en cuanto tal (en general o en sentido amplio), deberá ser así también que tiene que poder encontrarse en un cierto régimen de facticidad, afectada por un cierto hecho. Es lo que hemos visto antes en punto al significado de “puro” cuando se opone al de “aplicado”. Porque la forma del pensar no es simplemente la no materia del pensar, que es lo que significa la forma como “mera forma”, como aquello que se opone en general a la “cosa” pensada, esto es, como “mera materia” (en el sentido del solo contenido) del pensar, en un nivel meramente intencional, diríamos, sino que también ella misma puede quedar expuesta, como forma, a la experiencia, que es justamente la clase de “cosa” que encontramos en la psicología, lo mismo que en la metafísica de las costumbres, la de unas reglas empíricas del pensar (cuando el pensar se llama «prejuicio»), por tanto en un nivel más fenomenológico en el que la forma ya no es simplemente la regla sino un estar al cabo de la Razón misma (o mejor, un estar en el cabo la Razón misma). Sin embargo, esto, sea lo que fuere, no estaría ganado fenomenológicamente a menos que podamos descubrir que es en el propio pensar donde cabe encontrarlo; y ello precisamente en punto al sentido mismo que puedan tener las reglas para él, como esa actividad de esa potencia que es el entendimiento (pues esto y no otra cosa es lo que se descubre igualmente en el caso del entendimiento como facultad de conocer).

Por eso lo que interesa de la condición de regla es qué puede significar “regla” cuando se dice de esa actividad del entendimiento. Si consideramos que también el rendimiento del entendimiento como facultad de conocer es el que hemos visto antes de la «conformidad a ley» o *Gesetzmäßigkeit*, podemos decir que el “sentido” de una tal regla (que no la regla misma a que nos referimos aquí) es justamente el de constituir un cierto “modo” o una “forma”, sino también y al mismo tiempo, pues de otro modo no se entendería, el de constituir una *vinculación*. Como una suerte de “regla” o de “forma” que tiene justamente la condición de “imponerse”, que es lo que más bien resuena en la idea de “ley” (y que, como hemos visto antes, encontramos igualmente en el caso del pensar, en que también hay «leyes del pensar»). Esto, o al menos algo de esto, es lo que se expresa en la idea de *necesidad* de tales reglas; donde «necesidad», *Notwendigkeit*, no mienta, justamente, la “necesidad” que correspondería a una lógica particular del uso del entendimiento, una lógica en la que la restricción de las reglas a un objeto determinado hace de las mismas nada más que «contingencia»⁷, *Zufälligkeit*, es decir, la propia necesidad de una forma que sólo lo es de “el caso” (en cierto modo entendiendo “contingencia” literalmente, como la atingencia y atenuamiento al contenido del conocimiento, la condición “ad hoc” de las reglas), sino que, como la propia de un uso o ejecución “general”, es la necesidad del pensar en punto a sí mismo. El hecho de que el entendimiento «puede y debe concordar únicamente consigo mismo» (luego volveremos sobre este extremo). Que es lo mismo que decir, cuando las leyes del pensar sean también ellas mismas el propio pensar.

Ahora bien, si es así que esta necesidad, la idea de vinculación a que nos hemos referido, tiene que ser mostrada por esta restricción (estamos intentando un análisis fenomenológico del concepto de regla), deberá ser así que en esta misma restricción se encuentre la condición misma de necesidad. Que la necesidad de una regla, eso que pueda expresarse en última instancia como una “ley”, en el sentido en que aquí estamos intentando desbrozar, en punto a una

⁷ Cf. IX, 12-13.

“facultad” queremos decir (sea la de conocer o no), que la necesidad tenga que pensarse juntamente con el aislamiento de la facultad, con esa su condición de “sola” facultad. Pero, ¿cómo?, esto es, cómo si es así que tenemos que ponernos justamente en lo contrario de lo que constituye a toda necesidad natural, que es el tiempo y la conexión con fundamentos que constituyen una cadena causal, porque, como venimos diciendo, se trata justamente de algo que no es experiencia (aunque también, como hemos dicho igualmente todo el tiempo, tenga que poder considerarse aquejada de cierta facticidad). Es algo de lo mismo que lo que nos encontramos en punto a la libertad, que igualmente tiene que considerar la posibilidad de que la Razón tenga lugar en un cierto ejercicio o facultad, concretamente como “causalidad”, ella misma, es decir, en que pueda ser en absoluto causalidad, lo que va a significar un parecido quedar desvinculada respecto de la experiencia (pues la causalidad por libertad se determina primero, negativamente tan sólo, como aquello que queda fuera de la cadena de consecuencias⁸). Porque, como decimos, se trata justamente de ver si y cómo el pensar puede tener lugar conforme a su propia ley; qué puede ser esa ley que con la que se vincula el pensar mismo.

Por de pronto señalemos que esta ley tiene todo que ver con el principio de no contradicción. Que esa necesidad y vinculación tiene su sentido y el núcleo mismo de la condición de regla o ley en la no-contradicción. Podríamos decir que es ella la que constituye el imperativo del pensar. Por tanto, de acuerdo con lo que hemos dicho antes, el principio cabal de la salvaguarda del pensar, es decir, en punto a sí mismo. O bien de ese su “sí mismo”.

Abundemos en esto (II). La idea de que la Razón se atiene o está al cabo de sí misma constituye la esencia de la lógica y la clase de cosa que buscamos poner a la vista. Pero este ateniimiento debe considerarse no como una suerte de abstracción, sino como un modo de *concernimiento*. Sería una “abstracción” si simplemente se tratara de “separar” lo que siempre está en juego en el uso del entendimiento respecto de cuando dicho uso tiene lugar en punto a cierto objeto, dejando al entendimiento en su solo uso, un uso “vaciado” por así decir y por tanto meramente formal. Lo que aquí debe quedar fuera es la experiencia pero en la medida en que las reglas mismas y la facultad tiene lugar también empíricamente; por tanto más bien como una suerte de “elusión”. Que es otro modo, nos parece, de expresarse ese estado-de-restringido del que venimos hablando todo el tiempo. Esto es muy importante porque significa que lo que «uno pueda encontrar cabe sí mismo al margen de psicología alguna»⁹ va a ser eso, algo que cabrá encontrar siempre y en cada caso y en todos y cada uno de nosotros, nunca de modo particular (pues la restricción es en el fondo la puesta en libertad de la universalidad¹⁰, bien que entendida en cierto modo y manera, como ahora veremos), que es lo supondría que estuviéramos al cabo de la experiencia, nuestra vinculación a los objetos y a lo que fuera el caso, sino

⁸ Es lo que Kant expresa como la diferencia entre “seguir a” y “seguirse de”, “*folgen*” y “*erfolgen*” (cf. A 450/B 478).

⁹ IX, 14: «*Die Regeln der Logik müssen daher nicht vom zufälligen, sondern vom notwendigen Verstandesgebrauche hergenommen sein, den man ohne alle Psychologie bei sich findet.*». Subs.orig.

¹⁰ Simon (1974) ha apuntado que el en juzgar hay “libertad” entendida como la independencia del predicado respecto al sujeto singular (todo lo contrario de lo que tendría lugar en el juicio estético, por ejemplo), esto es, respecto a la intuición singular. «*Diese Freiheit des Denkens gehört zu seinem Begriff*» (151). Lo que quiere decir, que del concepto no puede seguirse la existencia. Otra cosa será si y cómo esta libertad se puede entender como una suerte de “vinculación”, que es lo que vamos a intentar mostrar en lo que sigue; cómo algo así como la “nada” de la sensibilidad, la sustracción que fenomenológicamente le pertenece, constituye el verdadero fondo de toda “dependencia”.

sólo universal y fácticamente (queremos decir, no como una universalidad lógica), porque ahora se trata de aquello que *siempre* es el caso, el “caso” fenomenológicamente reducido si se quiere; porque, insistimos, estamos ante eso que se encuentra *cabe uno mismo*, o bien, ante eso que *se encuentra* (puesto que el «man» y el «sich» son lo mismo), sin más. En fin, la necesidad tal y como la hemos caracterizado antes, como ese atenuamiento al “uno mismo”. Esto que se gana y que se gana además de este modo, como “elusión”, según lo hemos llamado, dejándose la experiencia “aparte” o poniéndose la razón “aparte” (ahora veremos en qué sentido), explica que lo que tengamos que poder encontrarnos en la lógica, las leyes del pensar, sean de una naturaleza muy especial. Porque no puede tratarse de leyes empíricas, que determinarían en su uso en concreto, no puede tratarse, por tanto, de un régimen de “ser” sino que se trata de las leyes que dan cuenta del pensar en otro régimen, en punto precisamente a la ley misma y la condición misma de legalidad de la ley. Como vinculación. Pues bien, esto es lo que expresa, es decir, si el otro régimen corresponde al régimen general de lo que es, el régimen de todas las cosas de la naturaleza como se dice al comienzo de la Lógica¹¹, como el del “deber”. «En la lógica la cuestión no es cómo pensamos sino cómo debemos pensar»¹².

Pero no se entiende suficientemente este otro régimen hasta tanto no se repare en que cuando estamos ante este “deber” estamos justamente ante la Razón misma, es decir, ante nuestro “sí mismo” en cuanto racional, que es lo que queremos significar con la idea de concernimiento. Esto no significa que estemos ante algo ya dado y determinado. Al no tratarse ni poder tratarse del régimen de “ser”, que es el régimen de la experiencia, lo que tenemos como “Razón” no es sino ese concernimiento, el irle en su ser su ser a que nos hemos venido refiriendo todo el tiempo. Quiere esto decir que este “irle su ser”, lo que hemos visto en el conocimiento teórico como la conciencia o autoconciencia, es lo que se expresa justamente como “deber”. Como el pensar como deber, por tanto, como un cierto modo y manera inalienable en que sólo puede tener lugar como tal pensar. La lógica nos pone al descubierto que la Razón no es otra que cosa que la vinculación consigo misma, porque el deber, las leyes del pensar en general, no son otra cosa que auto-vinculación (ahora veremos que las leyes del pensar constituyen además “modos” de una tal autovinculación). Esto es así en tanto que —es decir, de otra manera no se entendería una vinculación así— la vinculación no está regida por nada; es decir, en tanto que es una *vinculación libre*. Sólo cuando la Razón está libre de la necesidad natural puede vincular-se. Que es lo que se encuentra en el fondo del “habérmolas con” en que consiste el conocimiento; entiéndase, donde en el fondo de tal “-nos-” está una suerte de “se” (o al menos así queremos leer el «man» y el «sich» de antes). Se trata, en fin, de lo que Kant llama *espontaneidad* y adscribe desde el principio al pensar. Por eso en la Analítica trascendental el fundamento lógico del conocimiento no es sino una “ley” de la apercepción («El “yo pienso” tiene que *poder* acompañar a todas mis representaciones»¹³), entiéndase, siendo la apercepción una facultad del conocimiento en la medida en que es siempre sólo es una “ley” (y no cosa alguna); un modo de autovinculación, solo que aquí con el tiempo. En todo caso, lo que viene a significarse con esa auto-vinculación no es otra cosa que la “unidad” y la “identidad” de la Razón. Es decir, que el “sí mismo” que se gana en la vinculación de la Razón respecto de sí no es otra

¹¹ IX, 11: «*Alles in der Natur, sowohl in der leblosen als auch in der belebten Welt, geschieht nach Regeln, ob wir gleich diese Regeln nicht immer kennen*» (el subrayado es de Kant).

¹² «*In der Logik ist aber die Frage ... nicht, wie wir denken, sondern, wie wir denken sollen.*»

¹³ B 132.

cosa que unidad. Que es en lo que en el fondo consiste toda regla (de la que, decimos, la espontaneidad es constitución y fundamento).

Esta vinculación o autovinculación libre es también finita (no puede ser “libre” si no es como “finita”¹⁴). Es una libertad fáctica. Una libertad, la de la espontaneidad, que sólo puede “tener lugar”, es decir, que como no pertenece al régimen del ser sino del deber tiene su verdadero “modo” de “ejecución” o de “ejercicio” (como actividad que es el ser de una potencia o facultad), siempre al mismo tiempo cabe el régimen de ser del que no puede depender aunque, y esta es la clave de una tal finitud, tampoco pueda separarse. ¿Y qué es eso del régimen de ser que puede encontrarse en punto a la lógica?. Por de pronto, y como hemos visto, el de eso que se llama “psicología”¹⁵. Por eso a nuestro juicio es fundamental comprender el sentido de “puro” que puede decirse de la lógica en oposición al de “aplicado”, pues uno y otro, tanto un sentido como el otro, se juegan precisamente en esa oposición. Ahora bien, si consideramos la ley del pensar, eso que tenemos como su principio fundamental, el principio de no contradicción, nos dice que lo que en verdad arruina al pensar es la contradicción. Podemos considerar este principio como el verdadero límite, el límite limitante de la lógica y del pensar. El límite más allá de cual ya no hay pensar. Como decimos, su verdadera “ruina”. Importa señalar esto, porque significa que esta vinculación libre y esa libertad debe entenderse al mismo tiempo como una salvaguarda. Que el “tener lugar” a que nos hemos referido antes es siempre un “ponerse a salvo”. Pero donde, además, y esta es la verdadera dificultad de lo que vamos a mostrar a continuación, este hecho y el principio en que se expresa la condición del deber, como principio de salvaguarda, no debe poder entenderse al margen de la cuestión de ese linde con la psicología. Por tanto con la finitud en punto a su facticidad. (Digamos también que algo de lo mismo tiene que poder encontrarse también en punto a la espontaneidad del entendimiento trascendental, cabe esa “actividad” que es la síntesis trascendental, y que tendrá todo que ver con la paradoja del sentido interno. Piénsese por de pronto en el hecho de que esta paradoja se plantea justamente como el problema de la “observación de uno mismo”, es decir, al igual que nos encontramos en el caso de la Lógica general, como la cuestión de los lindes, aquí de la Lógica trascendental, con la psicología —o habría que decir mejor con la “antropología”, tal y como se reconoce ya en la misma Crítica¹⁶—, que es la que se encarga justamente de fenómenos como el de la «atención»¹⁷.)

Esta autovinculación pone en relación la lógica con la crítica (III) porque, como hemos dicho antes a propósito del sentido de “puro” que tiene “racional”, nos encontramos con que el pensar viene a estar concernido por sí mismo en tanto que pensar (entiéndase, y no sólo ni meramente en tanto que no material), por tanto en tanto que él mismo y su forma constituyen también, en cierto modo, materia (la espontaneidad misma, pues, como venimos diciendo, de

¹⁴ Esto es así en el caso de la libertad práctica porque, como hemos señalado más arriba, no habría libertad y ley moral si no fuera porque hay un “por mor de”, que es el verdadero índice de la finitud de nuestro ser como seres morales. Esto lo veremos en otro momento de este trabajo, cuando analicemos la «Verbindlichkeit».

¹⁵ Para esto cf., también, la *Antropología*, §4 (VII, 134, nota).

¹⁶ A 849/B 877.

¹⁷ B 156-7, nota.

otro modo no estaríamos nada más que ante un régimen de ser, y no ante una facultad¹⁸), que es esa condición fáctica que encontramos como “proximidad” con la psicología. Porque la lógica «es una ciencia de razón no por lo que hace a la mera forma sino *por lo que hace a la materia*, ya que sus reglas no son tomadas de la experiencia y ya que al mismo tiempo tiene a la razón como su objeto. Por tanto, la lógica es un autoconocimiento del entendimiento y de la razón»¹⁹. En principio, esto que tenemos aquí no es todavía “conocimiento” en sentido propio, sino eso que queremos considerar como “crítica” o como próximo a la crítica. Sin embargo, la lógica, lo mismo que en el caso de la filosofía trascendental, tiene como problema (cuando menos, en el caso del conocimiento trascendental, como algo “paradójico”) el *autoconocimiento*. Es lo que en la Lógica nos encontramos planteado en la pregunta «¿cómo se conocerá el entendimiento a sí mismo?»²⁰. Como el conocimiento tiene un respecto puro y la Facultad de conocer es por eso “material” y “pura” a la vez (que es lo significado por cierto sentido del concepto de «trascendental»), la pregunta que aquí encontramos formulada de modo tan pregnante en punto a la Lógica se convierte en el problema de una crítica de la metafísica como crítica de la Razón pura. Es aquí donde nos vamos a encontrar el problema de la finitud de la Razón, en el seno mismo de la investigación de la Razón (en punto a la finitud de la intuición en la constitución del conocimiento y de la síntesis como el problema del «autoconocimiento»²¹, *Selbsterkenntnis*). Pues bien, lo que decimos, es que ya esto o algo de esto va a tener que poder encontrarse igualmente en punto a la Lógica misma. Veamos cómo.

4.2. Presentación del problema de la «concordancia» (*Zusammenstimmung*).

Queremos despejar en la lógica la condición de “irle en su ser su propio ser” o de autovinculación que también define la crítica en general, así como (esto es lo que estamos intentando dilucidar) a ese espacio del “tránsito”. Las correspondencias entre una y otra son claras²². Pero lo que nos interesa es que tanto en una como en otra hay un *concernimiento*. Concernimiento que tiene todo que ver con el problema del autoconocimiento. No obstante la lógica, al menos en su pretensión, no lo reconozca expresamente como problema. Quiere esto decir que

¹⁸ Apuntemos el siguiente texto, al que luego también vamos a referirnos, sobre la importancia para la Lógica y la Metafísica que tiene la “atención”, pero justamente sólo en tanto propiciada por uno mismo. El texto reza: «*Die verschiedenen Acte der Vorstellungskraft in mir zu beobachten, wenn ich sie herbeirufe, ist des Nachdenkens wohl werth, für Logik und Metaphysik nöthig und nützlich*» (VII, 133). Los subrayados son de Kant.

¹⁹ IX, 14: «*4) eine Vernunftwissenschaft sei nicht der bloßen Form, sondern der Materie nach, da ihre Regeln nicht aus der Erfahrung hergenommen sind und da sie zugleich die Vernunft zu ihrem Objecte hat.*»

²⁰ *Loc.cit.*: «*Wie wird sich der Verstand selbst erkennen?*».

²¹ *KrV*, B 294. Heimsoeth (1924) ha señalado que en el período precrítico Kant aceptó el “conocimiento de uno mismo” como un conocimiento no-finito, esto es, no limitado a predicado o determinación alguna (Kant acepta algo así como «lo substancial»: «*Wir können von keinem Dinge das Substratum und das erste Subject anschauen; aber in mir schaue ich die Substanz unmittelbar an.*», *Pölitiz-Metaphysik* XXVIII, 225). Pero esto es así precisamente por cuanto intentaba encontrar el “espacio” (nuestro) para pensar la espontaneidad del pensar.

²² Basta con revisar los dos primeros párrafos de la Introducción de las Lecciones de Lógica y los de la de la Lógica trascendental para darse cuenta de este hecho. Lo que no significa que se diga simplemente lo mismo; ahora nos vamos a referir a algunas diferencias sustanciales.

la lógica, precisamente por su “simplicidad”, digámoslo así, formal, por esa su condición de restringida que significa que no se ocupa de objeto alguno, que precisamente por eso no constituye un problema, como dice Kant, de naturaleza metafísica²³. Sin embargo, esto es lo que nos encontramos en verdad ya en la lógica y sólo en punto a este concernimiento tal y como lo hemos caracterizado. La razón es que este concernimiento no está exento de una limitación fundamental; esta limitación, que vamos a ver ahora, es la que hace que el conocimiento de sí mismo por parte del entendimiento (que quiere decir, del entendimiento mismo de sí mismo en cuanto facultad de la forma) no esté exento de cierta “problematicidad”, que ya no será meramente lógica (cabe algo así como la “sola lógica” no cabría tal) sino propia e inevitablemente metafísica, aun cuando la lógica, como hemos visto, intente evitarla o se crea exenta de tal problematicidad. Cuando en el conocimiento de las leyes del pensar se accede a este “deber” dejando aparte (eludiendo) toda experiencia, en esa suerte de reducción del entendimiento a sí mismo lo que no puede eludirse en modo alguno es la partición cabe la que sólo puede tener lugar en general la reflexión y el pensar (también toda espontaneidad). Recuérdese lo que dijimos al comienzo del “habérmolas con” en que consiste todo conocimiento como actitud fundamental. Siendo esta actitud la que afecta al juicio en su propia forma, como partición. Porque lo que tenemos en la lógica, en la medida en que quiera ser un autoconocimiento, no deja de ser un tal “habérmolas con” igualmente afectado por esta condición, lo que quiere decir por la “relación”. La cuestión puede plantearse aún de otra manera: siendo así que en la lógica la Razón es objeto de sí misma y que eso que es objeto no es nada más que la espontaneidad (las leyes de la Razón en su propio e interno funcionamiento —como “deber juzgar” hemos dicho), lo que nunca puede dejar de haber en ese “habérmolas con” es la distancia que se establece entre tales leyes y la Razón en su propio concernimiento. Es decir, la distancia de la reflexión. Pero, ¿y qué?. Entiéndase, ¿por qué tiene que suponer esto un problema y aun un problema metafísico?.

Para poder ganar la lógica su propio “lugar” tiene que separarse, según hemos dicho, tanto de todo contenido como de toda experiencia. Eso que queda entonces es el juzgar mismo como partición y como sostenimiento de esa partición (no puede haber uno sin otro). Pues la partición no es otra cosa que la acción y efecto de ese separarse, el separar-se mismo si se quiere. La separación que es el sostenimiento el pensar entre el objeto al que intencionalmente está vinculado y su propia facticidad como experiencia. La separación que sostiene, la diferencia que une y para la que tanto la determinación intencional del objeto como la meramente empírica, en ambos casos (aunque cada una en un modo y manera distinto), vamos a decirlo así, “objetivas”, constituyen nada más que determinaciones abstractas (al dejar al pensar, de un modo u otro, “apartado”). Porque de no ser así, a falta de un tal sostenimiento de la partición, no tendríamos propiamente pensar sino otra cosa. Tendríamos bien una intencionalidad vacía bien una experiencia vacía. Una intencionalidad vacía sería aquella en la que no habría vinculación del pensar con el objeto, como decimos una intencionalidad abstracta desde el momento en que el pensar se sostiene en la constitución “objetual” misma de lo que se piensa; perdiéndose así la diferencia de matiz entre “vaciedad”, abstracta, y “carencia” o “falta”, constitutiva²⁴; la expe

²³ IX, 14.

²⁴ El vacío a que nos referimos no es el de la tabla de la nada, donde hay ciertas “faltas”, vamos a decirlo así, que, como la expresión del ser finito de nuestra Facultad de conocer, son faltas constitutivas; es el caso de la nada de la relación, que se refiere a las intuiciones puras, es decir, donde la “nada” no es otra cosa que la “forma” de la intuición, esa su condición formal y por ende ontológica. Lo mismo que la nada de la cantidad, donde el *ens*

riencia, por su parte, sería vacía en la medida en que en ella simplemente ya no habría pensar. El pensar se constituye precisamente en y como este entre o partición. Y ello también en lo que hace a su condición deber, como facultad de reglas o de leyes en punto a sí misma. El deber es concernimiento y para el concernimiento hace falta esa distancia y distanciamiento a que nos hemos referido antes. Por tanto, el sentido y el fondo mismo de la concordancia. La concordancia no es otra cosa que el sostenimiento, el templar-se mismo del pensar en la partición, el reconocimiento del entendimiento como sí mismo idéntico en tal partición (en esa forma de identidad y de “sí mismo” que vamos a encontrar en su condición de “entre”). Por lo mismo, como decimos, el sentido y fondo también de las leyes del pensar. En este punto es donde nos encontramos con el principio de no contradicción. El principio de no contradicción es el principio que salvaguarda la partición, el que el temple del entendimiento y del pensar sea el temple de un, vamos a decirlo así, “yuntamiento”. Todas las leyes del pensar se derivan tanto del principio de contradicción como del juicio y de su forma. El juicio y esta su forma, partición y al mismo tiempo sostenimiento de la partición, son el fondo de todo juzgar y el fundamento de los “principios” lógicos por excelencia. Los principios determinan la con-formidad de los juicios en la medida en que determinan y articulan una determinada tópica²⁵: el principio de identidad y de contradicción, da cuenta de la forma problemática, la posibilidad de la relación sujeto-predicado, el principio de razón suficiente, da cuenta de la forma asertórica de los juicios, por tanto nada más que el hecho de que un predicado está incluido en el concepto de sujeto, conforme al principio de identidad; y el principio de tercio excluso, que está vinculado también a los dos primeros, excluye la negación de la identidad²⁶.

Como esto es así y el pensar sólo puede tener lugar en un tal entre, en ese distanciamiento tanto del objeto intencional como de la mera experiencia, ha de ser así que el objeto, por una parte, y la experiencia, por otra, pertenezcan al pensar, y que lo hagan además como ése su ser más propio. Pues bien, lo que sucede es que el juzgar y el pensar mismos sólo pueden tener lugar respecto a un fáctico “habérmolas con”, el “habérmolas con” mismo con que hemos venido a caracterizar el conocimiento en general, estando el juzgar en la partición de la relación y consistiendo nada más que en ese su “estar” y su “sostenimiento”. La cuestión es que este

rationis funciona subjetivamente en pos de un sistema (que sería la disposición ordenada posible de un “quantum” en cuanto tal, como “todo”, es decir, y no relacionalmente; ni tampoco ontológicamente, en un sentido fuerte, pues estaríamos en los lindes entre lo trascendental y lo metafísico); la nada de la cualidad, que establece la condición finita de toda realidad, esto es, también subjetivamente (en punto a la sola reflexión y al Sentimiento de placer y displacer, que es la Facultad que está en el fondo de todas estas nada, aunque colabore con las otras dos Facultades), como la finitud de nuestra Facultad de conocer en cuanto sensible; y, por último, la nada de la modalidad, que es de la que queremos ocuparnos aquí, que sería justamente la nada en la que el pensar mismo viene a quedar suprimido, absolutamente, la nada sin más, porque también es la ruina de la nada de la cantidad, de la cualidad y de la relación (que va a ser la clave de todo). El vacío a que nos referimos sería el de un pensar considerado “abstractamente”, como el pensar que hemos visto en esa su consideración meramente “analítica”, como un pensar que se sostiene a sí mismo pensando, en esa interpretación inmediata y regular del pensar. Donde, cuando el pensar terminar “reduciéndose” a su propio objeto en este sentido, abstracto decimos, tenemos eso que Kant llama en los Paralogismos el «sujeto trascendental de los pensamientos», «este Yo, o Él, o Ello (la cosa)» (A 346/B 404).

²⁵ *KrV*, A 61/B 86.

²⁶ En otro momento de este trabajo nos referiremos a los modos o lugares de la relación y del juzgar.

estar, como lo llamamos, no es otra cosa que la «existencia» en general²⁷, la existencia del sujeto en tanto que piensa. Que es lo que nos mete de lleno en la metafísica.

La clave de esto, el que demos ahora con la existencia del pensar o con el pensar mismo en tanto que “modo de ser” (que es como hemos venido a interpretar la “existencia” en otros lugares) tiene todo que ver con el hecho de que ahora que estamos considerando la lógica “desde sí misma” si puede decirse así (y en esa su vinculación con la crítica, por tanto no en su sentido acabadamente crítico, como la lógica general pura, sino precisamente cuando la lógica se ha considerado en punto al conocimiento, que es como nos la encontramos en las Lecciones, que a nuestro juicio abren ya el camino de esa “otra” lógica que es la Lógica trascendental). En cierto modo en la misma posición o lugar que, al menos temáticamente, ha sido el de la psicología racional. Esto, como veremos más adelante, explicará el por qué podemos reconocer en el comienzo de un texto como los Paralogismos no sólo la deconstrucción de la apariencia trascendental sino, al mismo tiempo (o como algo de esa misma deconstrucción), el desembozamiento de la necesaria facticidad del pensar, que es lo que aquí queremos poner a la vista. Porque la lógica alberga un problema intrínseco, precisamente en punto a la concordancia del entendimiento consigo mismo, esto es, en punto a la interpretación que el entendimiento ha venido hacer de sí mismo y de las reglas que expresan esa su condición judicativa y al sentido que tiene esta condición como su modo de ser. Nos referimos al hecho de que el conocimiento es el “conducirse” fundamental, fenomenológicamente hablando, siendo así que la lógica, como venimos diciendo, tiene que ganarse más bien como una suerte de “retroceso” o “paso atrás” respecto a esta actitud, que es donde nos encontramos con la facticidad del juzgar. La «cosa de la lógica» es «si *el conocimiento* concuerda consigo mismo (por lo que hace a la forma)» (el subrayado es mío), lo cual *debe preceder* (*muß vorgehen*) a la cuestión del conocimiento mismo, es decir, de si concuerda con el objeto²⁸. Siendo así que tan antiguo como es el volverse expreso el conocimiento (como “el” conocimiento), que es el negocio de la filosofía, tan antiguo como esto lo es la lógica²⁹ y además en cierto modo como condición. ¿Por qué?. Consideremos qué eso del que el entendimiento concuerde consigo mismo.

Para que haya una concordancia en este sentido, como con-cordancia (literalmente, *zusammen-stimmen*), tiene que haber previamente una partición o una separación. Esta separación es la que nos encontramos en el juzgar. Pero donde esta separación tiene todo que ver con el “habérmolas con” en que consiste el conocimiento. Porque para que lo que esté en juego sea esta concordancia tiene que ser así que el entendimiento y la razón se “encuentren” en la relación que es el conocimiento y que hemos puesto desde el principio como un *factum* inalienable. Lo que no significa que la concordancia y que el producto de la reflexión (en verdad los modos en que tiene lugar y lo que se sigue de tales modos) sean también conocimiento. La libre vinculación en la que nos encontramos con que el pensar es “lógica” (el “deber” del pensar en punto a cierta forma) no es sino el único modo en que podemos estar en tal “habérmolas con”, es decir, el único modo en que propiamente podemos reconocernos. Que es el modo de estar en la

²⁷ Antes nos hemos referido a esta condición en tanto Kant dice que el “yo pienso” constituye una «*Existenzialsatz*». En otro lugar (*Prol.* IV, 334, nota) Kant se refiere a esto mismo con la expresión (sobre la que vendremos más adelante) «sentimiento de una existencia».

²⁸ IX, 51: «*Denn vor der Frage: ob die Erkenntnis mit dem Object zusammenstimme, muß die Frage vorhergehen, ob sie mit sich selbst (der Form nach) zusammenstimme? Und dies ist Sache der Logik.*»

²⁹ B VIII.

diferencia (en la relación) y como reconocimiento de uno mismo en esa relación. La idea de concordancia de uno mismo consigo mismo expresa esta peculiar condición. Porque no se trata de que primero esté el pensar y sus leyes y que sólo después venga la concordancia, sino que es el pensar, al atenerse a sí mismo en esta relación y respecto de ella, el que concuerda; siendo este ateniimiento una tal vinculación y lo que podemos llamar en general espontaneidad. La que tiene lugar en la apercepción trascendental cabe el conocimiento teórico y la que tiene lugar como apercepción lógica o meramente intelectual en el juzgar sin más. El asunto o «la cosa», como dice Kant, de la lógica. Esta es la clave. Por eso nos podemos encontrar con estas dos expresiones, que apuntan a lo mismo (siendo esta ambigüedad algo que encontramos particularmente en las Lecciones), el que la lógica se ocupa de cómo debe pensarse, del pensar en tanto que necesario, que es en lo que consiste el que el entendimiento «pueda y deba concordar consigo mismo», y también (como algo de lo mismo, decimos) de si el conocimiento «concuerda consigo mismo (respecto a su forma)», es decir, en punto al entendimiento. Pero lo que todavía tenemos que saber es si y cómo esta proximidad constituye un problema, un problema vinculado concretamente al “autoconocimiento”. Porque, recuérdese, aquí estamos intentando poner a la vista que el concernimiento propio del pensar y del conocimiento tiene una interna problematidad, que a nuestro juicio apunta al respecto “metafísico” en que tiene lugar ese concernimiento (por cuanto es atingente a la existencia y al conocimiento —donde “metafísico” se opone tanto en relación a “existencia” como a “conocimiento” a algo así como “meramente lógico”). Lo que tenemos que mostrar es cómo este respecto constituye un problema. Es decir, cómo esta facticidad es, en sí misma, problemática. Pero para comprender esto hace falta todavía otra cosa. Queremos decir, hace falta mostrar el horizonte de esta cuestión de la concordancia, que es el horizonte de la *verdad*.

4.3. La concordancia y la cuestión de la verdad (segundo ataque). Problematicidad de la noción de «coincidencia» (*Übereinstimmung*).

Como hemos dicho antes, la verdad es, en tanto que la perfección en punto a la relación, «Una perfección fundamental del conocimiento, condición esencial e inseparable de toda perfección del mismo»³⁰. Ahora bien, la relación en que consiste la verdad no es la relación concordancia que acabamos de ver sino la relación de coincidencia, *Übereinstimmung* (que Kant traduce en algún lugar por «*consensus*»³¹). En su definición nominal verdad es «la coincidencia del conocimiento con el objeto»³². Esto significa que tenemos una relación en la que hablamos ya de “conocimiento”, es decir, siendo la verdad algo que tiene que ver con el conocimiento pero sólo en la medida en que el conocimiento es *ya* antes que nada relación (y que por tanto toda relación no es conocimiento), pero donde la verdad expresa es el cumplimiento de esa relación en el modo y manera en que sólo puede tener lugar en general si es que ha de ser una relación objetiva (un “habérmolas con” cognoscitivo), a saber, como un cierto vincularse el conocimiento al objeto. Esta vinculación no consiste en la mera concordancia, que es la clase de relación que tiene lugar en la relación del entendimiento consigo mismo, sino que nosotros

³⁰ IX, 49-50.

³¹ *Metaphysik-Pölitz* XXVIII, 549.

³² IX, 50. *KrV*, A 58/B 82.

en nuestro “habérmolas con” recibimos y acogemos el objeto, templándonos al mismo tiempo con él (que es lo que significa “adecuación”, *ad-aequatio*, que es el término latino que nos encontramos en la definición de verdad de la escuela), esto es, re-conociéndonos. Por tanto, nunca sólo como un producto meramente empírico, es decir, por lo que hace al origen, sino como el modo en que sólo podemos hablar de conocimiento, que es cuando en esa vinculación de nosotros en la relación el objeto viene a ser re-conocido igualmente. Esto es de lo que se trata en y como el conocimiento (luego volveremos sobre esto cuando abundemos en la condición teórica del conocimiento). En todo caso (e.e., antes de que caractericemos con más detalle la coincidencia), lo que importa de esta relación es que es precisamente algo así como la concordancia del entendimiento consigo mismo la que pone a la vista o realza la cuestión de la verdad. Sacándola de sus goznes, es decir, poniéndolos a la vista, como hemos dicho más arriba. Porque esto es lo que sucede cuando se realza la cuestión del conocimiento como la cuestión de la “universalidad”, que se hace emerger (paradójicamente), la necesidad al tiempo que la precariedad de la forma como forma lógica; y con ello la precariedad y vaciedad intrínsecas al propio conocimiento, que es el resultado verdaderamente relevante de todo esto. El realce de la cuestión del conocimiento como la cuestión del contenido del conocimiento, poniéndonos —en otro modo de decirlo— con esta problematización del contenido “más acá” de la relación con el objeto y más acá de la verdad como definición de los términos de “esta” relación. Esto o algo como esto es lo que nos encontramos en la “entrada” de la pregunta por la verdad.

El sentido de esta pregunta (tanto en el texto de las Lecciones como más expresamente en el de la Crítica) es poner de manifiesto una dificultad intrínseca a la lógica, cuya llave es la pregunta por la verdad. Como hemos apuntado antes, fueron nada menos que «los escépticos»³³ los que pusieron a los lógicos ante un apuro. Ahora bien, la diferencia fundamental entre uno y otro es que el problema y la problematicidad a que lleva esta cuestión, siendo el “resultado” el mismo, llevan caminos distintos. Aquél texto, el de las Lecciones editadas por Jäsche, lleva esa problematicidad justamente al terreno del concernimiento y del autoconocimiento, que es la razón por la que lo hemos dejado hasta aquí. Lo que nos encontramos en él es que los escépticos denuncian una particular «falta» en la definición de verdad de los lógicos, a saber, la de incurrir en un «círculo en el explicar», esto es, en una suerte de *petitio principii*, que llamaron «*diallele*»³⁴. Porque al definirse en los términos anteriores, nominalmente (ahora volveremos sobre esto), la verdad no puede ser distinguida. Lo que se busca en una definición es justamente la *distinción*³⁵, el reconocimiento de la “figura” de algo. Pero definiendo la verdad de esta manera no se consigue lo que se pretende, que es un *criterio* (una «nota» que es un «distintivo»³⁶), y, como se pregunta por la “esencia” de la verdad (*infra*), un *criterio general* («*allgemeines Kennzeichnen*»³⁷). Aunque esto es precisamente lo interesante y en lo que destella ese “paso atrás” a que nos referimos. Kant expresa la dificultad en los siguientes términos:

³³ IX, 50. Este extremo fue omitido en el *locus* correspondiente de la Crítica (A 57-8/B 82).

³⁴ En A 57/B 82 la edición de la Academia recoge este mismo término. Weischedel prefiere «*Dialexe*» (cf. vol. III, 102)..

³⁵ *Logik*, § 99 y ss.

³⁶ Literalmente, un «*Unterscheidungszeichen*» (cf. *Pölitiz-Metaphysik*, XXVIII, 544).

³⁷ A 59/B 83.

«Ahora bien, sólo puedo comparar el objeto con mi conocimiento *en tanto que lo conozco*. Mi conocimiento, por tanto, debe ratificarse a sí mismo, lo cual, empero, está lejos de ser suficiente para [reconocer] la verdad. Pues, como el objeto está fuera de mí y el conocimiento está en mí, lo único que puedo juzgar es si mi conocimiento del objeto coincide con mi conocimiento del objeto.»³⁸

Como la verdad se define por la “relación”, es decir, por la relación de “coincidencia con”, siendo así que el objeto, que es aquello con lo que ha de coincidir el conocimiento, está “fuera” (eso es lo que indica el “*über-ein*” de la coincidencia), por tanto, que el conocimiento constituye el “dentro” de una tal coincidencia, la verdad no puede conocerse *desde el conocimiento mismo* ya que eso supondría para el conocimiento salir de sí mismo. Es decir, que saliera fuera de su propia relación. Sin embargo, lo único respecto de lo que puedo confirmar una relación es el conocimiento mismo; es decir, que hay una relación posible del conocimiento consigo mismo, una comparación “interna”, aunque esta relación no pueda considerarse como un criterio de la definición nominal de verdad. El problema general de la verdad es, pues, cómo podemos conocer una relación en la que estamos. Cómo podemos “salir” de la relación en la que estamos, que es en lo que consiste conocer. O cómo llevar el “fuera” a la propia relación. Lo cual, decimos, no hace sino ponernos en el verdadero sentido de la relación, esto es, tal y como estamos intentando esclarecerla desde el comienzo, de un modo que podemos considerar fenomenológico. En la impertinencia de la pregunta destella el hecho de que responder cabalmente a la pregunta por la verdad sólo es posible si se sale de algo así como el conocimiento, es decir, si nos ponemos en otra relación que la de coincidencia, porque hay un posible “dentro” (y un posible “fuera”) en que todavía hay relación, la de concordancia (según hemos traducido el “*zusammenstimmen*”), que es la relación consigo mismo del conocimiento, pero que no es la de la «verdad», al menos tal y como se ha definido nominalmente insistimos. Pero esta relación de concordancia no es una relación cualquiera, sino justamente aquello que para Kant merece propiamente el título de «relación»³⁹ (*Verhältnis*), la relación judicativa. La relación del pensar consigo mismo, la relación en que consiste su “sí mismo” queremos decir, el modo y manera en que el pensar, como juzgar, está en conformidad consigo mismo. Es decir, porque esta relación expresa esa partición y el sostenimiento de esa partición por medio del principio de no contradicción. Aunque esto (nos referimos al juzgar y al juicio) sea, como hemos comenzado señalando, algo que justamente no aparece en toda la Introducción de la «Lógica trascendental».

Piénsese que los conceptos de reflexión de “externo” e “interno” se ponen en obra en punto a la cuestión de la verdad (como no podía ser de otra manera, por la vinculación de la verdad con la relación, a cuyo momento corresponden estos conceptos de “externo” e “interno”). Porque el problema de la verdad se plantea en torno a la cuestión del “criterio” (entendido como “criterio general”, recuérdese), que es lo mismo que decir, en torno a la determinación de qué sea verdadero y qué no, es decir, en torno a la determinación de algo así como la “esencia” de la verdad (la pregunta que incoa las dificultades reza «¿*Qué es la verdad?*»⁴⁰) y que arroja un resultado paradójico. Recordémoslo. Si consideramos la relación que no es la de la verdad, la

³⁸ IX, 50: «Nun kann ich aber das Object nur mit meinem Erkenntnisse vergleichen, dadurch daß ich es erkenne. Meine Erkenntniß soll sich also selbst bestätigen, welches aber zur Wahrheit noch lange nicht hinreichend ist. Denn da das Object außer mir und die Erkenntniß in mir ist, so kann ich immer doch nur beurtheilen: ob meine Erkenntniß vom Object mit meiner Erkenntniß vom Object übereinstimme.»

³⁹ B 141.

⁴⁰ A 58/B 82. El subrayado es de Kant.

de concordancia del entendimiento consigo mismo, podemos encontrar un criterio suficiente y general en la no contradicción, pero ello a costa de perder la definición de verdad, es decir, a costa de perder la relación de coincidencia. Ahora volveremos sobre la importancia de que sólo haya un criterio propiamente dicho si renunciamos a la verdad, es decir, que cierta “relación”, la que deberíamos llamar propiamente “verdad” (su condición de «definición nominal» no supone su falsedad, sino otra cosa, como veremos ahora), la de coincidencia, no puede ser definida en sentido estricto. Lo que tenemos en tal caso es un criterio interno de verdad o «meramente lógico» ya que sólo da cuenta de la relación formal, es decir, de la relación que es la «forma lógica» (así como, por deducción, esto es, junto al principio de no contradicción, de las leyes que se siguen de esta forma —*supra*). En este sentido hemos dicho antes que la pregunta por la verdad lo que hace es “realzar” la forma lógica y la propia distinción “materia/ forma” en el seno del conocimiento, pero donde si esto tiene lugar es precisamente en punto a poner de manifiesto que la forma no es simplemente algo vacío, aunque fundamental. Es decir, en punto a poner de manifiesto que hay algo originario en esa otra relación que es la de concordancia o relación meramente lógica. Teniendo en cuenta el momento en que Kant introduce la pregunta de «¿Qué es la verdad?» en la Crítica, el tercer párrafo de la Introducción de la Lógica trascendental (lo cual, como venimos insistiendo todo el tiempo a propósito de los textos introductorios, debe pertenecer a una estrategia muy cuidada para la presentación de la “idea de”, en este caso la de la “lógica trascendental”), por tanto cuando ya se ha establecido la diferencia entre forma y contenido o materia, precisamente para poder “despejar” el conocimiento lógico como meramente formal (en el § I); y cuando también se ha introducido ya, por medio de la noción de “puro”, la idea de que puede haber una lógica trascendental, es decir, una lógica pura —no obstante esa su condición lógica— de objetos (en el § II). Teniendo en cuenta esto, decimos, la circularidad en la explicación con se ha puesto en aprietos a los lógicos y la introducción en este punto del horizonte de la verdad (de la verdad como horizonte) es para realzar algo que todavía no se ha puesto de manifiesto; precisamente no el hecho de que la verdad depende y tiene todo que ver con el contenido del conocimiento, cosa que está ya en su definición nominal (en la definición de la lógica y “los lógicos”), y que por tanto es algo que no compete propiamente a la lógica general, porque ya se ha dicho que ésta «abstrae de toda referencia del mismo [el conocimiento] al objeto»⁴¹, esto es, de toda verdad. Lo que se trata de realzar es que, siendo así que algo tan importante para el conocimiento, su perfección en punto a la relación con el objeto, no puede ser objeto de definición, debe atenderse (primero) a algo de la forma, por tanto más acá de la coincidencia, aunque sólo suponga una condición negativa. Es decir, aunque lo que se defina entonces no sea la verdad propiamente dicha. Lo que se introduce con el horizonte de la verdad es la cuestión de la “relación”; mientras que con esta remisión más acá de la coincidencia se descubre algo previo o más fundamental de ese horizonte (entiéndase, sin que dejemos de estar en la cuestión de la verdad, porque no hemos salido de la cuestión de la relación). Pues bien, con este criterio, con el criterio así caracterizado, como «*conditio sine qua non*»⁴², se está diciendo que la única definición de verdad es la que conviene a lo que en cuanto tal es ajeno al contenido del conocimiento y por tanto, en la medida en que quede cifrada en éste, a la verdad misma; por tanto que la única definición de verdad es la que conviene al «pensar en general» y a sus leyes. Pero, ¿y qué?. Pues que de este modo la forma del pensar queda establecida como algo firme y que sí puede ratificarse a sí misma, pero, y esto es fundamental,

⁴¹ A 55/B 79.

⁴² A 59-60/B 84.

sólo dejando aparte la coincidencia. La única verdad que puede ser definida, aunque negativamente, es la que queda fuera de la verdad. Esta negación tiene todo que ver con lo que hemos visto antes sobre la idea de que el pensar y el entendimiento constituyen un concernimiento cabe la diferencia, como juzgar que es una partición y un sostenimiento de la partición, según lo hemos dicho. El que la perfección de la relación pueda expresarse como perfección de la concordancia y que esta perfección no sea la verdad propiamente dicha sino una condición negativa de la verdad indica justamente que lo que aquí se pone en juego, la diferencia en la que y como la que se constituye necesariamente el “habérmolas con” que estamos intentando dilucidar, es eso, una diferencia y un diferir, un cierto modo de estar o de habitar la negación y el límite. Pero siendo así que, como no podría ser de otro modo, la negación no puede constituir ella misma la “perfección”, en este caso la coincidencia, que es la relación propia del conocimiento (la relación en que consiste propiamente el conocimiento, decimos), sino tan sólo el límite. Como el índice de la constitutiva finitud de la forma lógica y de toda relación; de la finitud de la identidad y del concernimiento. De la finitud del conocer mismo. Lo que se indica aquí es, por tanto, que el vacío del conocimiento es algo inalienable para el conocimiento.

Pero hay otra consecuencia de esta “negación”, la que verdaderamente importa a Kant, sobre la que vamos a venir a continuación.

4.4. El carácter infructuoso de la definición de verdad (la problematicidad de la noción de coincidencia). A vueltas con el horizonte de la verdad.

Pero hace falta todavía otra cosa. Para que podamos ganar para el conocer y su perfección, la verdad, esta finitud (para comprender el calado de la “negación” que supone la no-contradicción, por tanto el calado de la relación de concordancia), hace falta comprender que la paradoja y lo paradójico que ponía en aprietos a los lógicos no está sólo en este retroceso hacia otra relación que la de coincidencia sino que está en lo que supone que la definición de coincidencia tenga que fracasar necesariamente. Es decir, en lo que supone para la verdad y para la noción de relación en general (porque, como hemos dicho, esta suerte de “paso atrás” no nos saca sino que nos mete más aún en el problema de la relación). La pregunta por la verdad, la pregunta por “¿qué es ...?”, es la pregunta por la esencia de la verdad. Donde por “esencia” deberá entenderse aquello que sea desvelado por su definición, por su «*Erklärung*». Sucede, sin embargo, que el concepto de “*Erklärung*” es un concepto muy amplio y que significa muchas cosas⁴³. Así, aquí nos encontramos con que la respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es lo que llama Kant una «definición nominal» de verdad. Y una definición nominal⁴⁴ es una mera “descripción” de algo, lo que supone que sólo permite distinguir ese algo de otras cosas, por ejemplo de la “falsedad”, pero que no da a entender lo definido en sus «determinaciones internas», esto es, en su «posibilidad», que es lo que podríamos considerar propiamente como *esencia de la verdad*. Por tanto, tenemos que la “*Erklärung*” con que los lógicos han querido responder por la esencia de la verdad no responde, no puede responder por su propia naturaleza de “nominal”, a esta esencia. Pero no se trata solamente de que por ser nominal la definición ya sea insatisfactoria, es decir, porque la definición «nominal» no es la definición «real» (entonces seríamos nosotros los que incurriríamos en una petición de principio), sino que

⁴³ Cf. A 727/B 755 y ss.

⁴⁴ Cf. *Logik-Jäsche*, § 106; IX, 143-4.

la definición es nominal porque es insatisfactoria, y eso es lo que nos encontramos en lo paradójico de la definición de verdad: no ya el hecho de que sea insatisfactoria, sino el de que sea imposible. La única definición de verdad, lo único que atiende a su esencia y posibilidad (“internas”, dicho en los términos de la escuela) no puede ser una mera definición sino algo de otro calado. Pero veamos esta paradoja.

Lo que se imputaba a los lógicos era una especie de petición de principio, una circularidad en la explicación, que es inevitable si la verdad es definida sólo nominalmente. La circularidad estriba en que no se puede hablar de coincidencia con el objeto porque la comparación que establece esta coincidencia no puede salir del conocimiento mismo, es decir, porque pedirá que de nuevo haya otra comparación que ratifique la coincidencia, etc. Lo cual se puede expresar también de otra manera. En el hecho de que la pregunta misma es «absurda»⁴⁵: porque si se pretende dar con una definición, por tanto con una determinación que distinga algo en cuanto tal (la definición quiere dibujar un concepto o conocimiento “general” de algo), en este caso la “verdad” o la “coincidencia”, se incurre en una contradicción cuando se toma como criterio (aquello que distinguirá, en este caso, insistimos, que estamos ante una definición, que distinguirá eso como algo “general”) lo que no es ni puede ser en modo alguno criterio de una definición, esto es, lo que no puede ser en modo alguna una nota suficiente y general. Es lo que nos encontramos si se quiere distinguir la verdad por el objeto (que sería el criterio); porque el objeto, en tanto que contenido en general del conocimiento es justamente la diferencia que hace al conocimiento “este” o “aquel”, esto es, lo contrario de algo así como un criterio o distintivo definitorio. El objeto es justamente aquello que no puede ser en modo alguno la nota general que requiere la definición. El “argumento”, vamos a llamarlo así, que se desarrolla aquí (en el ataque de la cuestión en la Crítica) consiste, como hemos dicho más arriba, en considerar que sólo vaciando la relación de coincidencia podemos definir la verdad; sólo que entonces ya no estaremos ante la coincidencia sino ante otra relación, que es la concordancia. La imposibilidad de definir, en sentido general, la relación de coincidencia tiene como resultado (buscado) la absoluta segregación de la forma lógica respecto de cualquier contenido; se trata, como vemos en parágrafo siguiente (el § IV, y último), de despejar la posibilidad de una lógica de objetos, una lógica pura pero no general sino trascendental, pero para lo cual, insistimos, la lógica tiene que quedar perfectamente vaciada. Por tanto no simplemente como el resultado de una mera “abstracción” vamos a decirlo así, que tomaría como punto de partida la definición nominal y que, así, dejando aparte o “separando” el objeto que aparece en ella, no haría otra cosa que afirmar lo que dice esta definición, a saber, que la relación de verdad es la de la coincidencia, sino como algo que se revela internamente a la relación de verdad misma, como algo requerido de alguna manera por ella. Esto es lo que queremos mostrar, la relevancia de este vacío de la lógica y su forma para la verdad y la coincidencia. Que es en lo que nos pone en la pista el fracaso interno de la definición nominal de verdad.

La clave, decimos, está en lo que esto (lo que sucede con la definición) revela de la relación y de la coincidencia. Para lo cual el texto de la Lógica (su “argumento” y el “ataque” a la cuestión) resulta algo más esclarecedor que el de la Crítica. Piénsese que lo que se dice en este texto es lo mismo, pero incidiendo en otro aspecto del “absurdo”, la *circularidad*. A saber, que si queremos definir una relación por uno de sus términos, entonces tendrá que presuponerse (en esto consiste la petición de principio) qué sea la relación que se pretende explicar, ya que el término en sí mismo no significa nada a no ser que se ponga dentro de la relación; es decir, a

⁴⁵ A 58/B 82.

menos que ya se sepa en qué consiste la relación. El aprieto en que los escépticos ponían a los lógicos consistía en que ponían a la vista la vaciedad de la lógica, que no podía explicar la verdad más que nominalmente sin poder penetrar en modo alguno en el sentido mismo de la relación; que es lo mismo que decir, en el sentido mismo del conocimiento. El que la definición sea “nominal” indica simplemente que no se puede dar con una definición satisfactoria de la verdad porque no se puede “salir” de ella. ¿O sí?. Es decir, ¿es posible algo así como una definición real e “interna” de la verdad?. (Lo cual, de lograrse, no va a suponer que la definición nominal sea falsa. En cierto modo, la definición nominal es *absolutamente* correcta.) Piénsese que algo así como “salir de la verdad”, salir de la relación, es lo que hace la lógica cuando considera los principios formales y las leyes del pensar. Pero donde ese “afuera”, hemos dicho, no constituye propiamente un afuera para contemplar la coincidencia sino el afuera propio de la reflexión que considera al pensar y su concernimiento finito, la concordancia. Es decir, el estar en la partición y sostenerla con que venimos dando cuenta del juzgar. En el fondo de trata del mismo argumento de la Crítica. Porque el hecho de que no podamos tener un criterio de la verdad del conocimiento que valga para todo objeto de conocimiento (por tanto un criterio en sentido propio del conocimiento en sentido propio y de su relación, la coincidencia) es lo mismo que el hecho de no poder salir del conocimiento, porque para salir hace falta una “relación” en la que sostener esa consideración, la cual, habida cuenta de que esa relación, sea la que sea, tiene que constituir un criterio, es decir, una «característica general», tiene que ser igualmente general. Por eso, el considerar qué clase de “relación” es la que puede considerarse a sí misma y ser su propio objeto de conocimiento, qué clase de relación puede considerarse sin “salir de la relación”, esto, decimos, tiene consecuencias fundamentales.

Lo primero, que pretender para la verdad algo así como una “definición” es infructuoso. Por tanto, que en cierto modo no hay “esencia” de la verdad o que no hay algo así como “la verdad”. No se trata (creemos que no se trata, si es que ha de ser éste un problema genuinamente filosófico) de una cuestión de nombres. Tanto por lo que hace a “esencia” como por lo que hace a “definición”, la dificultad de poder preguntar por “¿qué es la verdad?” indica, como señala Kant expresamente, una cierta impertinencia de la pregunta, impertinencia que lo es en punto a la clase de cosa por la que se pregunta. Es decir, en punto a que se pregunte lo que se pregunta por la verdad, que no se deja interrogar de tal manera, y por tanto también (porque es lo mismo) en punto a la respuesta a esta pregunta, ya que la pregunta contiene en su forma, “¿qué es...?”, el modo de la respuesta, la “definición” (con independencia de las «clases» y los «requisitos»⁴⁶ de la definición en general, tanto da). Pero entonces, ¿qué es lo que se puede hacer con la verdad? (porque la otra consecuencia es, como la otra cara de esta profundización en la verdad y en la relación, el descubrimiento del modo y manera en sólo pueden desembozarse éstas).

Recordemos que la sección en la que se pregunta por la verdad, esto es, cuando se recuerda la vaciedad de la lógica, no es la que se ocupa de introducir la “idea de” una «lógica trascendental», la idea de una lógica pura de objetos, sino de introducir su “división” (como el segundo momento de toda introducción). Se trata de la división de toda lógica, *esto es*, de toda lógica, *también* de la lógica trascendental. Esto es importante, porque la clave está en que no se puede establecer una distinción o separación entre ambas, o al menos no como una distinción que “segregue” en algún modo la lógica, llamémosla “formal” respecto a la lógica “trascendental” propiamente dicha, sino que, como se puede ver en estas páginas, ha de ser desde la “cosa

⁴⁶ *Logik*, §§ 106-109.

misma”, que es *el conocimiento*, desde dónde tendrá que ponerse a la vista como algo así como la idea de «lógica trascendental», lo mismo que su división. Como hemos dicho más arriba, lo que verdaderamente se introduce en este comienzo de la Lógica trascendental es la cuestión de la “relación”, lo que quiere decir, la cuestión del “juicio”. Pero para que algo así como el juicio emerja como el asunto que compete precisamente a una Lógica que es trascendental, es decir, habida cuenta de que tiene que hacerlo no sólo desde un horizonte previo, y que tiene que hacerlo fenomenológicamente, este horizonte no puede ser simplemente el de lo que siempre han dicho «los lógicos», sino que tiene que poder encontrarse interna y atingentemente al “fenómeno” que inmediata y regularmente se nos impone, que es el fenómeno de “el conocimiento” (esto es, porque tampoco debe llevarse a cabo una segregación entre algo así como “lógica tradicional” y algo así como “lógica crítica”). Lo mismo nos encontramos en las Lecciones de Lógica a que venimos refiriéndonos, donde el horizonte que se traza (nos referimos al texto de la «Introducción») es el de lo que Kant llama «perfecciones del conocimiento» (y donde el punto de partida mismo —lo que ya es toda una declaración de intenciones— es la «naturaleza»⁴⁷). Por tanto, todavía no del juicio. De hecho, es sólo desde el conocimiento que puede emerger algo así como el “juicio”, para lo cual Kant se sirve de los conceptos de reflexión de “materia” y “forma” (en la Lógica, de los de “interior” y “exterior”) aplicados al conocimiento. Que es donde nos encontramos precisamente con la cuestión de la verdad. Lo que es iluminado a partir del conocimiento es, justamente en punto a estos conceptos de reflexión, el juzgar, expresándose como la cuestión de la «forma lógica» o de la «forma del pensar en general». Repárese en que el entendimiento ha sido presentado simplemente como la otra facultad que colabora en la constitución del conocimiento; se ha distinguido de la sensibilidad como la facultad de «pensar», vinculada a las representaciones «conceptos» y al modo «espontaneidad», mientras que la sensibilidad se ha presentado como la facultad de ser afectado, cuyas representaciones son las «intuiciones» y es en el modo de la «receptividad» (§ I), pero todavía sin ninguna referencia al juicio y al juzgar (es la parte en la que sólo se pone a la vista “problemáticamente” algo así como “la lógica”), que sólo aparecerá expresamente en la primera parte, analítica, de esta Lógica trascendental, es decir, sólo tras haber sido presentada tanto la idea como la división (en lo que sería, es decir, la determinación particular del “juicio” —si se quiere, el juicio como “nota”—, el momento “asertórico” del análisis del entendimiento como facultad lógica). La presentación de sensibilidad y entendimiento ha sido, si se quiere, “nominal”. Y esto es así porque lo que importa no es *una* «fuente» del conocimiento, es decir, como si el conocimiento pudiera partirse, sino el modo en que una fuente colabora en *el* conocimiento, que, insistimos, es el único y (porque) pertinente punto de partida. El punto de partida de la «Filosofía trascendental» (de esa parte de la Filosofía trascendental que es la «crítica») considerada como un todo (porque el conocimiento es siempre y sólo un todo). En todo caso, como sabemos, a lo que va orientada la pregunta por la verdad y su impertinencia es a la «división» de la lógica en «analítica» y «dialéctica». Que es donde debe buscarse la pertinencia del horizonte de la verdad, así como la respuesta a la pregunta que planteamos más arriba sobre qué es lo que se puede hacer con ella (el sentido del fracaso de su definición).

⁴⁷ *Supra*.

4.5. El vacío de la concordancia. Sentido de la «*conditio sine qua non*» de la (no) contradicción. Lógica y enjuiciamiento.

Hemos insistido en que lo que se juega en la cuestión de la verdad y en el fracaso de su definición es el vaciamiento de la lógica formal y, con ella, del pensamiento en general. Al margen de que pueda haber una vinculación con este vacío (que es lo que vamos a intentar dilucidar como el sentido existencial del “yo pienso”), importa que la condición que supone la no contradicción, el carácter de “condición” que pueda tener el principio de la forma del pensar y de lo que podemos considerar del mismo atingente a la “verdad”, esto es, siendo la forma del pensar «la forma de la verdad»⁴⁸ (lo que indica que es el “pensar” el único que puede estar vinculado a la “verdad” —pero no que el “pensar” sea lo mismo que la “verdad”⁴⁹—, precisamente en tanto que constituye el trabajo lógico), importa que este carácter de condición, decimos, sea *absoluto*. Esto es lo que significa que la no contradicción sea no sólo un criterio sino aún un «principio»⁵⁰. Si lo que se busca es un criterio general del conocimiento, parece que el único criterio que puede haber dejado el contenido y el objeto al margen no puede ser otro que el criterio del pensar sin más, esto es, la nada que recorta el pensar. Pero también, es decir, por lo mismo, la nada del conocimiento mismo; porque podría parecer que el vacío propio del conocimiento es atingente al objeto, que es lo que sería la lógica formal (el pensar sin más), cuando hace falta igualmente que el contenido no lo sea todo, es decir, cuando hace falta que la forma del pensar sea igualmente consistente en la constitución del conocimiento, para lo cual la nada del pensar tiene que ser la nada absolutamente. El carácter de condición negativa del principio de no contradicción significa «[el hecho de] que ningún conocimiento puede en absoluto estar contra él sin aniquilarse él mismo»⁵¹. Por tanto, volviendo sobre lo que hemos dicho anteriormente, si es así que la coincidencia nos devuelve sobre la concordancia, y esto tiene lugar para evitar la circularidad, tenemos que es en esta negación y en esta su condición absoluta donde se rompe y zanja tal circularidad. Esto significa que si lo que está en juego en el problema de la verdad (de la elusión de una definición de la coincidencia) es ganar una suerte de “*fundamentum absolutum*”, éste fundamento resulta ser el entendimiento y sus propias leyes del pensar, pero sólo en tanto que expresan el límite y la negación absoluta, la nada de su condición (por tanto un fundamento no “*inconcusum*” sino todo lo contrario, abismático). Con lo que la pregunta de “¿cómo se conocerá el entendimiento a sí mismo?” planteada inicialmente como problema metafísico viene a confirmar en esto ese cariz, y aún a profundizarlo, pues lo que está más acá de la verdad y a lo que se vuelve la lógica, la concordancia del entendimiento consigo mismo, es la imposibilidad absoluta del pensar, e.d., que lo “metafísico” se encuentra, por de pronto, en que el conocimiento de la forma de la verdad y del pensar en general sólo puede

⁴⁸ A 59/B 84.

⁴⁹ El texto no dice esto. Porque si lo leemos con cuidado vemos que Kant equipara la forma de la verdad, no a la forma del pensar, sino a la forma del «pensar en general». Porque, en efecto, hay una cosa que es el «pensar empírico». Lo mismo que la forma del pensar en general no agota toda la “formalidad” atingente a la verdad. Pues, descubierto el plano “trascendental”, vamos a ver que, lo mismo que hay un conocimiento puro de objetos, hay también una cierta formalidad atingente a este nivel de la verdad, que es lo que Kant llama en algún lugar «lo formal de la verdad».

⁵⁰ A 150/B 189.

⁵¹ B 191: «... daß ihm gar keine Erkenntnis zuwider sein könne, ohne sich selbst zu vernichten, ...»

tener lugar como un cierto “habérmolas con” la nada. Además, como en esto reside la espontaneidad, según hemos expuesto antes, lo que se alberga en el fondo de la vinculación libre consigo mismo expresada en esas leyes tiene su verdadero fondo en la nada. Pero esto, que tendremos que desarrollar más adelante, todavía no es lo que buscamos en punto a comprender en qué queda el problema de la verdad; con este paso atrás que supone la lógica no vemos todavía en qué queda la verdad ni tampoco si y cómo tiene que ver con lo que estábamos analizando en un comienzo sobre la condición existencial del “yo pienso” y del juzgar en general (cuya partición y diferir expresan este “habérmolas con” la nada a que nos referimos).

Volviendo sobre la cuestión de la condición absoluta de la concordancia del pensar y de su mera forma lógica tenemos que si, como hemos dicho, la lógica consiste en dar una suerte de paso atrás, de modo que se pueda romper el “círculo del explicar”, como lo llama Kant, lo que nos encontramos como “más acá” es, decimos, el «*nom*» de la «*conditio sine qua nom*», la contradicción y la ratificación, la única ratificación posible de la vinculación del pensar consigo mismo. La expresión de ese “deber” que son las leyes del pensar en general. O habría que decir mejor, la expresión de una tesitura del tipo “o el pensar o la nada”. Ahora bien, siendo esto así, la dificultad se encuentra precisamente en la disyunción; no en que en cada caso esté decidido qué sea el pensar y qué sea nada, la contradicción, sino que en cada caso tiene que decidirse que sea el pensar (cuando menos, es decir, siendo esto “lo menos”, simplemente el “algo”, en general o sin más podría decirse) o que “sea” la contradicción. Es lo que antes hemos planteado como el problema de que, habiendo una relación de concordancia, no deja de haber siempre relación, por tanto algo que abre al entendimiento una distancia respecto de sí mismo. El problema de que tiene que haber siempre una cierta diferencia o diferir que haga posible la relación y, esto es lo que queremos señalar aquí, la no-relación en el sentido de fracaso de la relación. Pues la relación misma es inalienable (también en el caso del pensar, porque de haber un caso en el que no hubiera relación tampoco habría en absoluto conocimiento, ni aún ontología —sería el “caso” del verbo creador, por tanto, tampoco en modo alguno «caso», que es por lo que lo hemos puesto comillas). Así, en la concordancia misma debe poder encontrarse esta diferencia y en la lógica, como el volver expresa esta concordancia que es, debe poder encontrarse también esta diferencia y ese sentido de la relación. Como decimos, no sólo la concordancia cumplida sino el estar al cabo de la concordancia que podría no ser tal concordancia, por tanto también el estar al cabo de la nada de la contradicción. Pero, ¿cómo?

Plantémonos la cuestión desde este otro punto de vista. La lógica, lo que la lógica “sabe”, no puede decirse que sea propiamente verdadero porque no es propiamente conocimiento, según venimos diciendo. Las leyes del pensar en general no son nada más que condiciones (en ese especial modo de ser condiciones de algo o si no, nada, como condiciones absolutamente excluyentes —que es lo que en la lógica significa la “necesidad”⁵²) de todo pensar y de todo decir, en cuanto tales; pero precisamente por eso no son en modo alguno “pensar” o “decir”, esto es, un pensar o un decir en el que haya “algo” pensado o dicho. En cierto modo son un pensar o un decir al filo de la nada. Es lo mismo que nos encontramos en el círculo del explicar, esa dificultad hermenéutica de hacernos con la verdad; que no podemos hablar nunca de aque-

⁵² Como hemos dicho más arriba, la “necesidad”, lógicamente entendida, no es sino una forma de “contingencia”, aquella en la que el pensar y el entendimiento constituyen el único caso, como una contingencia absolutamente restringida. Pensando desde el respecto de la exclusión y de las condiciones estamos ante lo mismo, cuando una condición elimina toda otra condición, es decir, cuando es irrestricta, ya que sólo deja el espacio para un caso, que es en lo que decimos que consiste de alguna manera la necesidad (lo que la va a vincular a la “totalidad”, como veremos también más abajo).

llo por medio de lo que hablamos y que si lo hacemos ya no estamos “hablando” sino que estamos haciendo otra cosa. ¿Qué cosa?. Piénsese que no se trata simplemente de algo así como un «metalenguaje», porque eso supondría ponernos simplemente en otra cosa, pero en el mismo nivel de la verdad, con una pretensión de decir “algo de algo”. Es decir, porque entonces no podríamos considerarnos en modo alguno vinculados con aquello de lo que hablamos (donde lo opuesto a “vinculados” sería aquí “distanciados”), que es justamente la clase de cosas que podemos llamar “leyes del pensar en general”, el “deber” que acompaña a la forma del pensar, o lo que es igual, al pensar en tanto que modo inalienable de “habérmolas con” lógico. Lo que nos encontramos, y como algo conforme a esto que acabamos de decir, es lo que Kant llama «enjuiciamiento»⁵³, *Beurteilung*. Esto, el enjuiciamiento, es a nuestro juicio la expresión de la clase de cosa que sólo puede tener lugar en la lógica en punto a la verdad, el “más atrás” de la verdad y que se hace cargo justamente de la posibilidad de no-relación y de por ende de la finitud del juzgar en general.

El problema de la concordancia es que si no se considera la relación en estos términos, como algo que está al cabo de la no-relación, como lo hemos llamado, no se puede entender que podamos en general hablar de algo así como “verdadero”. No porque la verdad esté en otro sitio, en otra relación queremos decir, la de coincidencia, sino porque entonces no se podría entender que la concordancia sea ella misma una relación. De hecho, recuérdese que en la relación de concordancia estamos buscando algo de la relación de coincidencia, precisamente el punto en el que podemos considerarla “como relación” (desde ese “afuera” que es el “paso atrás” propio de la lógica y de lo lógico). Esto, el que sólo podamos entender la “verdad” de la relación si está al cabo de la no-relación, también se puede expresar de otra manera: porque sólo así se puede entender que haya algo «que contradice éstas [las reglas universales y necesarias del entendimiento]»⁵⁴, esto es, algo *falso*. Como dice Kant en las Lecciones, «*Cómo sea la verdad posible* es algo fácil de comprender, pues aquí el entendimiento actúa conforme a sus leyes esenciales»⁵⁵. Pero ya no es tan fácil de comprender que el entendimiento pueda obrar en contra de esas leyes, es decir, que el entendimiento pueda ir contra sí mismo, contra su propia “esencia”. Por eso algo así como una “definición” de verdad resulta infructuosa. Porque no se puede dar con un criterio suficiente, esto es, universal y suficiente, que pueda permitir reconocer *a priori* el objeto y por tanto la coincidencia; esto es (esta imposibilidad la encontramos ahora explicada de otra manera) porque lo único que se puede considerar como “criterio” o “distintivo”, por tanto la única “esencia” a la que podemos llegar, es justamente aquella que zanja la contradicción, por tanto aquella que lo único que reconoce, negativamente (pero en algún modo también de modo pertinente, totalmente pertinente), es la identidad del entendimiento, léase su sola vinculación consigo mismo, siendo así que el espacio que se separa y vacía por mor de aquella negación es el espacio para la libertad. Por eso lo que la lógica descubre en punto a esta contrariedad y a la posibilidad de una discordancia no es nada como otra esencia o como una esencia devaluada (meramente vaciada), sino la falla de esa vinculación. Lo que descubre en la extraña condición negativa de la no contradicción es un “criterio” (porque Kant no puede dejar de utilizar el término referido a lo que tiene que ser distinguido, aunque la

⁵³ A 60/B 84.

⁵⁴ A 59/B 84.

⁵⁵ IX, 53: «*Wie Wahrheit möglich sei, das ist leicht einzusehen, da hier der Verstand nach seinen wesentlichen Gesetzen handelt*».

distinción no pueda determinar una “figura” o un “concepto” definibles como lo es una “esencia”) que no define nada sino que simplemente juzga, en el sentido judicial de la expresión, como un criterio que dirime lo que tiene lugar en cada caso: *o algo o nada*.

4.6. La noción de *canon* (lógica y enjuiciamiento). Enjuiciamiento y uso de las facultades. La idea de analítica.

Resulta muy significativo que el otro concepto para Kant difícil de definir y que pone en apuros la idea racionalista de “concepto” sea el de «derecho». En efecto, «esta pregunta [¿qué es el derecho?] sume al jurisconsulto en la misma perplejidad que al lógico el requerimiento que le interpela de *¿qué es la verdad?*»⁵⁶. ¿Significa esto que se trata de un concepto igualmente “metafísico”? Por de pronto repárese en que lo que se pone en juego en la verdad como verdad lógica, en punto a la concordancia, que es la única relación que puede decidirse de manera universal, y la única que puede por tanto constituirse en criterio, que lo que se pone en juego, decimos, no es otra cosa un criterio de juicio, un *canon* lo llama Kant. En las Lecciones de Lógica se insiste en esta condición de la lógica. En el hecho de que en tanto que “propedéutica” (que es la pista sobre la que hemos comenzado) sólo puede servir «para el *enjuiciamiento* y *corrección* de nuestro conocimiento»⁵⁷. Lo que queremos decir es que en la idea de “canon” asociada a la lógica, aunque ciertamente es antigua⁵⁸, alberga una determinación esencial al entendimiento y a la razón, precisamente en punto a esa su condición de “irle su ser en su ser” que venimos señalando como concernimiento. Porque lo que tiene lugar en y como canon, tomando este término en su sentido más general, no es otra cosa que un enjuiciamiento, por tanto el que haya concordancia o no y además que la haya o no en cada caso. Ésta es a nuestro juicio la determinación fundamental. El que lo que es objeto de un canon no es la verdad sin más, como algo definido, aunque sea la verdad formal y aunque podamos considerar que está perfectamente decidida en virtud de las leyes del pensar en general. De lo que se trata, tal y como indican precisamente las “leyes”, es de que el pensar está constituido por leyes, pero por leyes que, como hemos insistido en lo anterior, expresan un “deber”, una vinculación libre del entendimiento y de la razón consigo misma. De modo y manera que esto “decidido” sólo lo es como el resultado del enjuiciamiento que ha de tener lugar siempre y en cada caso que haya juicio o juzgar. Y donde lo que tiene lugar en un tal enjuiciamiento en cada caso es justamente eso, una de-cisión, lo que quiere decir (lo mismo que si pensáramos en el derecho), en el caso (absolutamente) conforme a las leyes *o* en el caso (absolutamente) contra las leyes. Porque de lo que se trata siempre es de *dirimir* el caso.

Pero la idea de “caso” no puede entenderse a menos que consideremos que el juicio y su forma no son nada más que un *uso* del entendimiento, concretamente el «uso lógico» del entendimiento, y que por tanto el “habérmolas con” lógico sólo puede tener lugar en este modo,

⁵⁶ MS VI, 229: «§ B. *Was ist Recht?*. Diese Frage möchte wohl den Rechtsgelehrten, wenn er nicht in Tautologie verfallen, oder statt einer allgemeinen Auflösung auf das, was in irgend einem Lande die Gesetze zu irgend einer Zeit wollen, verweisen will, eben so in Verlegenheit setzen, als die berufene Aufforderung: *Was ist Wahrheit?* den Logiker» (los subrayados son de Kant). Cf. también A 43/B 61.

⁵⁷ IX, 13: «... *bloß zur Beurtheilung und Berichtigung unsers Erkenntnisses dient*» (subs.orig.).

⁵⁸ Kant se refiere a la idea de una «*canonica Epicuri*» (IX, 13).

como enjuiciamiento de un uso (con lo que la idea de “absolutamente” que hemos vinculado a la del “caso” deberá ser matizada convenientemente, es decir, como lo absoluto de una totalidad, pero de una totalidad que, como acabamos de decir, se “dirime” en él⁵⁹). Pues es en tanto que facultad susceptible de un uso, como facultad que sólo se pone en obra en y como uso, queremos decir, que el juicio y el juzgar tienen lugar como casos. Y que por eso el conocimiento y la vinculación posible sólo pueden tener lugar como un tal enjuiciamiento. El enjuiciamiento, lo mismo que la verdad, pertenece al modo de ser que es ese “habérmolas con” con que hemos caracterizado la relación. Nunca como “algo” (ni como “esencia”, como hemos mostrado sobradamente hasta ahora) sino siempre como actitud o conducirnos fundamental. Como el modo de ser de una Facultad llamada Juicio, *Urteilkraft*. Es fundamental no olvidar esta ambigüedad. Por eso la noción de canon aparece ligada a la noción de verdad y de lógica, porque de lo que se trata siempre es sólo de si es el caso que hay concordancia o no la hay. Por eso también la noción que se pone en juego en punto a este uso y al sentido del canon es más bien la de *corrección*, *Richtigkeit*, que la de verdad. «Entiendo por un canon el conjunto de principios *a priori* del uso correcto de cierta facultad de conocer en general»⁶⁰. Todo lo que se pueda decir de la noción de verdad y de la concordancia del entendimiento tendrá que sustentarse por tanto en lo que pueda decirse de la noción de uso lógico del entendimiento (o, en sentido amplio, de uso de la razón). Como lo que está en juego es esa vinculación libre, el “irnos” este nuestro ser no puede ser otra cosa que el enjuiciamiento del “caso”, de lo que en cada caso tenga lugar en el juzgar mismo. Siendo la concordancia nada más que la resolución de tal enjuiciamiento que considera el juzgar como “correcto” (y nunca algo “en sí mismo”, o un “estado” del entendimiento). Pero veamos primero esta noción de uso.

Lo que nos parece que está en juego en la noción de uso (y lo que nos parece pertinente para lo que aquí queremos señalar de la verdad y el concernimiento) no es algo vinculado sólo ni únicamente al juzgar y al juicio, lo que Kant llama el «uso lógico», sino que se trata, lo mismo que vemos en la noción de canon, de algo vinculado al rendimiento de las facultades en punto al conocimiento. En este sentido debe considerarse que el uso lógico, que no es el uso teórico ni el uso práctico (que son los que, por lo que hace a esta vinculación con el conocimiento, podrían llamarse “usos” en sentido inmediato —porque también podemos hablar, por ejemplo, de un “uso especulativo”), tiene que ver, en algún modo y manera, con el conocimiento; al igual que, como hemos señalado, tiene que ver también con la verdad. (Recuérdese que el asunto que nos trae hasta aquí, el alcance “metafísico” del autoconocimiento y del concernimiento propio del “habérmolas con” en que consiste el conocimiento como actitud fenomenológica fundamental, comienza precisamente intentando mostrar que la lógica alberga de algún modo, internamente, la misma dificultad, y que en el juzgar se encuentra una facticidad, que ya hemos visto en relación al principio de contradicción, que deberá tenerse en cuenta en relación a esto). El uso de una facultad, el que la facultad sólo tenga lugar precisamente en cada caso y como uso, en “este” o “aquel” juicio (en general, sea cognoscitivo o no), indica que estamos justamente ante algo cuyo ser consiste en esa vinculación libre que hemos dicho que es la espontaneidad (insistimos, como esponatenidad en general). Como se trata de un poder-ser, que es lo significado ante todo por la idea de *Vermögen*, entiéndase, como aquello que rinde o cuyo

⁵⁹ Sobre el sentido de la idea de “absoluto” Kant reflexiona ya, en esta misma dirección nos parece, en el comienzo de la Dialéctica trascendental. Cf. A 324-7/B 380-3

⁶⁰ *KrV*, A 786/B 824: «Ich verstehe unter einem Kanon den Inbegriff der Grundsätze *a priori* des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen überhaupt.»

producto es cierta validez o algo de cierta validez (estamos pensando en lo que hemos llamado “tránsito”), lo que no puede ser es que estos sus rendimientos sean algo simplemente “contingente”. Recuérdese, sin embargo, el “doblez” que hemos ido manejando; porque podría ser que lo que es un «producto»⁶¹ de la facultad fuera nada más que un producto empírico, en cuyo caso sería, en cierto modo, contingente, esto es, nada más que un caso de una legalidad que se impone en y como tal rendimiento. Pero cuando se trata de este poder-ser, como ante lo que estamos es también una cierta forma de *vinculación-con*, que es lo que significa en el fondo la idea de “ley”, no deja de haber también aquí “contingencia”, entendida ahora en el sentido en que antes hemos hablado de la “necesidad”, al interpretarla de un modo rigurosamente lógico o fenomenológico, como una contingencia irrestricta. Entendida de esta manera nos parece que puede decirse perfectamente que las facultades, en tanto que poder-ser y por tanto en tanto que constituye un “tener lugar” llamado “uso”, y sólo así, rinden contingentemente, por tanto siempre como lo que es *el caso*⁶². Esto es, como la facultad que es ella misma siempre sólo el caso, pues no se trata de que la contingencia alcance, digámoslo así, a algo “ente”, en cierto modo “separado”, sino de que justamente no pueda considerarse sino como el “tener lugar” mismo de la facultad en cuanto tal (como lo sería también eso “ente” en punto al “ser” si la diferencia ontológica fuera cabalmente considerada). La facultad, para que no pueda ser reducida simplemente a “cosa”, tiene que considerarse como el caso, como aquello que sólo es *en y como* un cierto uso. A la postre como una cierta acción (que es lo que la pondría en relación y daría sentido igualmente a la idea de “deber”). Esto por una parte. Por otra, en la idea de “falta” o de “carencia”, *Brauch*, que va a una con la noción de uso, nos encontramos con la condición finita de toda facultad; por tanto con el “con” del “habérmolas con” en que consiste el conocimiento en general (o si se quiere, con el “haber” mismo en general), que también tiene que ver con la constitución de esta contingencia a que nos referimos. Porque toda facultad se vincula siempre y en cada caso en punto a un cierto rendimiento fáctico, siendo esa facticidad, sea lo que fuere, lo que termina por constituir y cerrar la contingencia que pertenece a las facultades. Si nos limitamos al conocimiento teórico, que es el que estamos tomando por otra parte como el conocimiento con que inmediata y regularmente nos encontramos, podría decirse que se trata de la facticidad de la intuición empírica, o habría que decir mejor de la facticidad de lo empírico de la intuición en cuanto tal, por cuanto se trata siempre sólo de una representación sensible y cuyo modo es la receptividad. Lo que habrá de valer tanto para los conocimientos empíricos, que es donde el objeto empírico se presenta como tal objeto (como el objeto singular sin más), como para los conocimientos *a priori* o puros (cuando “puro” no significa absolutamente desvinculado de la experiencia), donde deberemos poder encontrar igualmente esa “singularidad”, por tanto también cabe una cierta empiricidad, que es lo que hemos apuntado ya en la “paradoja del sentido interno”. Pero esto lo completaremos en lo que sigue.

Es en relación a la noción de uso, porque las facultades son siempre sólo ejecuciones de un determinado uso, y ejecuciones siempre del caso, es en relación a esto, decimos, donde habrá que buscar la idea de “corrección”. Como ya hemos indicado —siendo esto lo que vienen

⁶¹ La expresión está en A 92/B 124.

⁶² Como ha señalado Foucault en punto al sentido de una investigación “antropológica” (que para nosotros constituye también, tal y como vio este autor, el verdadero “quicio” del trabajo de la Crítica), en la idea de «pragmático» está la vinculación con la idea de «uso» y de «juego», *Spielen*, la cual es, en efecto, es «*un certain mode de liaison entre le Können et le Sollen*» (Foucault, 1961: 11). Esto es lo que a nuestro juicio está en todo rendimiento de las facultades en cuanto tales, como poder-ser finito.

a preparar estas dos nociones ahora puestas a la vista, ésta del “uso” y la de la “corrección”—, la clave de la idea de verdad está precisamente en el hecho de que la relación siempre consiste en un cierto estar al cabo de la no-relación. Cuando lo lógico se pone atrás de la relación de coincidencia, cuando se pone en la relación de concordancia, esto sólo puede hacerlo considerando se trata de un rendimiento posible de la facultad y que por tanto lo único que se puede hacer en punto al mismo es señalar su corrección o incorrección. El enjuiciamiento consiste en el “irnos en nuestro ser este nuestro ser”, en el concernimiento por la corrección del uso lógico, que siempre y sólo puede ser una forma de vinculación y de “deber” respecto de sí misma y, por tanto, al mismo tiempo, como vinculación finita que es, también al cabo de la “infracción” (falla o fractura) de dicho deber. Al “decir” la lógica (lo que, recuérdese, debe entenderse como un ejercicio del concernimiento mismo y no como una suerte de “metalenguaje”, esto es, donde un tal “decir” no puede separarse en modo alguno del “ser” mismo de quien habla, que se pone en juego en el decir mismo, “performativamente” si se nos permite la expresión) que un juicio es “correcto” está afirmando que se ha cumplido con el deber y que el entendimiento, en su uso, ha sido conforme consigo mismo, lo que quiere decir que el entendimiento se ha vinculado consigo mismo en punto a la nada de la contradicción, esto es, *salvaguardando* esta nada, que es la de su propia falta (ahora volveremos sobre esto). Por lo mismo, cuando el entendimiento, en este su uso lógico, porque siempre y sólo puede tener lugar como tal uso lógico (también cuando se trate de conocimiento, pues, como venimos diciendo, la relación lógica es inalienable—en cierto modo, también, porque lo es la relación cognoscitiva), cuando en este uso, decimos, el entendimiento no se atiene a esta nada, entonces nos encontramos ante la infracción del deber y ante la elusión del concernimiento o vinculación consigo mismo; esto es, nos encontramos ante la discordancia. Pero esto (lo veremos a continuación) debe tener una razón interna y fenomenológicamente relevante. Es lo que antes, recuérdese, hemos visto en el concepto de “error” a diferencia del de “falsedad”.

La cuestión del canon es la cuestión de cómo nos atenemos a nosotros mismos en nuestra condición finita y por ende lógica, siendo ese ateniimiento el “cumplimiento” del “deber” expresado esencialmente por el mandato de la no contradicción. Como se trata de la “recta” ejecución de una facultad no puede hablarse de canon a falta de la idea de uso, en el modo y manera en que acabamos de ponerlo a la vista (en su vinculación con la contingencia). En este sentido conviene tener en cuenta la exposición de los principios y leyes de la lógica lleva el nombre de «analítica». Se trata de una distinción antigua, que pertenece a la división tradicional entre “analítica” y “dialéctica”, pero que aquí debe entenderse como el modo de exposición pertinente para lo que sólo puede hacer la lógica en relación a sus leyes. Es decir, en relación a la forma de la verdad (que es por lo que a esta parte se la llama «con razón la lógica de la verdad» —siempre que se entienda la verdad como verdad formal⁶³, aunque esta “formalidad” tendrá que venir a reinterpretarse convenientemente en la Crítica⁶⁴). Lo que a nosotros nos

⁶³ IX, 16. «... und heißt auch mit Recht die Logik der Wahrheit, weil sie die nothwendigen Regeln aller (formalen) Wahrheit enthält.»

⁶⁴ Estamos pensando en la expresión con que Kant caracteriza la verdad trascendental, la de «lo formal de la verdad» (A 254/B 350), a la que ya nos hemos referido con anterioridad. Como hemos dicho ya en una nota anterior, no se trata de que la verdad formal o lógica sea ya la verdad trascendental, pero sí que Kant va a reinterpretar y profundizar en el concepto de “forma” y de “formalidad”, y no sólo en punto a las condiciones de posibilidad del conocimiento teórico, transcendentales, sino también en punto a la “forma” del pensar en general (en punto a la profundidad o potencia de esa su vaciedad y restricción constitutivas), que es lo que nosotros estamos intentando poner a la vista aquí.

interesa es que, precisamente cuando se trata de representar estas leyes, la tarea que la lleva a cabo es de carácter analítico, un trabajo de descomposición (*Auflösung*) del entendimiento en punto a estas reglas necesarias del pensar y, por todo lo que acabamos de decir, en punto a su «negocio» u «ocupación», *Geschäfte*⁶⁵, formal, es decir, en relación a «las acciones de la razón que ejecutamos en el pensar en general»⁶⁶ o bien en relación a su uso en tanto que solamente lógico. Más aún, *tiene que* ser así que por tratarse de esto, de una tal ocupación formal, de las acciones mismas de la razón y el entendimiento, que por esto, decimos, el trabajo de la lógica sólo pueda ser analítico. El trabajo de una descomposición (mejor, *Zergliederung*) de —esto es, porque se trata justamente de elementos de— esa forma, pero sólo, pues de otro modo no se entendería que fuera un trabajo genuinamente lógico, en tanto que vinculados con ellos, es decir, en tanto que en un tal análisis y como tal análisis puede tener lugar esa vinculación (porque la vinculación del “deber” de las leyes del pensar no puede separarse del concernimiento). Como el modo y manera adecuados cuando estamos ante nuestro “habérmolas con” lógico. La idea de “análisis”, considerada, como decimos, no por aquello a lo que se aplica, algo así como “elementos”, sino por el modo y manera en que esta aplicación o consideración sólo puede llevarse a cabo, indica que no se trata de juzgar sino de aislar y separar las acciones lógicas precisamente en relación a su concordancia con las leyes del entendimiento. Porque sólo entonces podrá llevarse a cabo un tal enjuiciamiento, como enjuiciamiento queremos decir (en el sentido en que este trabajo pueda considerarse “canónico”). Esto es así porque lo que tiene lugar en tal enjuiciamiento es, como hemos dicho más arriba, una suerte de “juicio” en el sentido de una resolución judicial (esto es lo que significa «*diudication*», que Kant traduce por «*Beurtheilung*»⁶⁷). Por tanto una decisión sobre lo que acontece en el juicio. Donde lo que comparece es el entendimiento y su acción, el juzgar, es el caso (su propio “tener lugar” en general); y donde lo que ha de juzgarse es si el caso es conforme a las leyes y al “deber” del pensar o no (si ese “tener lugar” es o no vinculante). Pues bien, lo que decimos aquí es que el análisis constituye justamente la clase de tarea que puede llevar adelante este enjuiciamiento, precisamente porque no hace sino descomponer y separar los elementos que tienen lugar, “reduciéndolos” si puede decirse así a la sola confrontación con el “deber” mismo y con el principio de contradicción. Es decir, donde sólo mediante el análisis puede hacerse emerger la relación de concordancia, que es el fondo de todo esto. Porque sólo algo así como las acciones del juzgar, “reducidas” de esta manera a la sola relación lógica, que es lo que verdaderamente tenemos en tales acciones (en sí mismas si puede decirse así), constituyen o pueden constituir lo que “viene al caso”, y nada más que ellas. Esta es la razón de que no podamos hablar nunca de algo como “esencia” de la verdad, porque las «acciones del entendimiento», esto es, los juicios, no se dejan exponer en modo alguno en «notas» o «características»⁶⁸. Pero donde importa sobre todo que sean sólo como acciones que constituyen “caso” para el enjuiciamiento (*supra*), o lo que es igual, porque sólo consideradas de esta forma, como la “facultad” o el “poder-ser” de tales acciones, pueden comparecer ante las leyes del pensar.

⁶⁵ A 60/B 84.

⁶⁶ IX, *loc. cit.*: «*die Analytik entdeckt durch Zergliederung alle Handlungen der Vernunft, die wir beim Denken überhaupt ausüben.*»

⁶⁷ Refl. 1603.

⁶⁸ Refl. 2131.

Si decimos que el juzgar como una acción o ejecución del entendimiento constituye aquello que solo puede ser objeto de enjuiciamiento (lo único que puede ser propiamente “caso” para un canon en general) es porque es precisamente algo así como la “acción” lo que puede comparecer pertinentemente ante el “deber” que es la espontaneidad. Esto significa que, como la espontaneidad consiste en una vinculación libre del entendimiento, vinculación que se expresa en la idea de concordancia, esto es, como la relación que es justamente la relación de autovinculación, que como esto es así, decimos, sólo la acción, tomada en algún modo aislada y separadamente como elemento por el análisis puede constituirse como caso pertinente. Porque sólo el análisis, como esta suerte de “reducción” que es, pone al entendimiento ante la nada. Piénsese que la idea de «análisis» es reformulada por Kant, ganando otro calado. Cuando dice, a propósito de la Analítica trascendental, que «No entiendo por la “analítica de los conceptos” el análisis de los mismos o el proceder habitual en las investigaciones filosóficas de descomponer conforme a su contenido conceptos que se ofrecen y hacerlos claros, sino la todavía poco ensayada descomposición de la facultad misma del entendimiento mismo para explorar la posibilidad de los conceptos *a priori* buscándolos en el solo entendimiento como su lugar de nacimiento y analizando su uso puro en general»⁶⁹, esta nueva noción de “análisis” compete igualmente a la de la lógica, siempre que se considere que aquí la posibilidad incluye, como no podía ser de otro modo (los dos principios así lo apuntan), la no contradicción, es decir, como también atingente a esa «posibilidad de los conceptos *a priori*». Porque el análisis consiste justamente en llegar hasta la posibilidad misma.

4.7. La nada y la contradicción. El objeto en general como «pensamiento formal» del entendimiento (aproximación a la distinción entre fenómenos y nouómenos).

Hemos dejado la sección anterior indicando que la dificultad de una “analítica” (que entonces no habíamos presentado todavía como esta clase de trabajo) estaba en dar cuenta de lo falso. Porque si se trata de dirimir en cada caso, es así que siempre se está al cabo de la corrección lo mismo que de la incorrección en el sentido de que sólo en el uso se podrá decidir, pero no antes, algo así. En el sentido de que no hay esencia alguna. Donde el problema, según dijimos también, estriba en cómo es así que el entendimiento puede ir contra sus leyes esenciales.

La nada es el “fundamento” de la idea de deber y de esa vinculación en la medida en que se quiera libre. Esto es lo que indica la condición absoluta del principio de no contradicción, el que su vulneración sea la ruina total para algo así como “la razón”, en general. La contradicción nos pone ante la nada que podríamos llamar *absoluta*, que es la que Kant llama justamente «*nihil negativum*». Lo que sucede es que no puede haber pensar si no nos vinculamos libremente con nosotros mismos y —es lo mismo que decir que— si no nos reconocemos en la vinculación “forma/ materia”. Es lo que antes hemos visto en punto a la dialéctica y a ésta su apariencia propia, justamente la que suponía la desvinculación entre materia y forma (que es lo que significa en el fondo el hecho de que el canon sea utilizado como organon). Lo que nos enseña la lógica y la formalidad de la verdad, su irremisible atenuamiento a la nada, que, insisti-

⁶⁹ «Ich verstehe unter der Analytik der Begriffe nicht die Analysis derselben, oder das gewöhnliche Verfahren in philosophischen Untersuchungen, Begriffe, die sich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen, sondern die noch wenig versuchte Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe *a priori* dadurch zu erforschen, daß wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte, aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysieren.»

mos, es lo que nos revela la imposibilidad de definir la verdad en términos de “esencia”, es que la Razón se constituye como y constituye justamente un cierto “deber” y una cierta vinculación consigo misma, vinculación que sólo es posible para ser libre si se hace en punto a la nada, es decir, como el mandato de la no contradicción. La nada de la contradicción constituye la nada absoluta, lo que hace del pensar no algo absoluto, sino precisamente todo lo contrario. Aquella acción que en su ser consiste y sólo puede tener lugar como salvaguarda de la nada, que es lo que se expresa en el deber del principio: no contradecirse, no dejar que la nada se introduzca en la Razón, mantenerla siempre fuera de la nada. Por eso hemos dicho que lo que verdaderamente tiene lugar en y como este principio es el mantenimiento de la Razón en el margen de la nada. Que es lo mismo que decir, en la relación de la que venimos hablando todo el tiempo.

La ley fundamental del pensar es el principio de no contradicción; la pregunta por la incorrección, tomada en general, deberá dirigirse por tanto primero a esta esencial imposibilidad. En la medida en que se trata de la ruina que es del pensar en general (y porque lo es del pensar, del conocimiento, según hemos señalado antes). Hemos dicho que estamos ante la relación, en cierto modo sin más, que es la relación de concordancia, y que esto venía requerido por las dificultades que surgen internamente a la relación de coincidencia en que por de pronto consiste la verdad (nominalmente). Lo que queremos decir ahora es que si la imposibilidad absoluta se juega en la contradicción, que es la ruina de la concordancia, ello debe tener que ver también con aquella imposibilidad y con la necesidad de salir del círculo del explicar. Con algo, pues, atingente al sentido de la verdad. Pero, ¿qué?. La clave se encuentra en que la contradicción no tiene lugar nunca mediatamente. Cabe el pensar, que en cuanto tal no es inmediato (el pensar es justamente todo lo contrario), la única no-mediación posible es la de la repugnancia de la contradicción. Repugnancia que es idéntica a la disposición misma de la reflexión, esto es, a eso que hemos venido llamado “reconocimiento”. La contradicción no es nunca, por tanto, una “figura” cuanto más bien sólo un “limitación”. Esto es importante. En primer lugar, de todas las “categorías” de la nada, la que corresponde a la contradicción es en cierto modo redundante, pues se trata de una nada negativa, «*nihil negativum*»⁷⁰; o bien, si lo consideramos desde el punto de vista de los elementos que componen el conocimiento, “objeto” y “concepto”, estamos ante la simple nada o ante la nada sin más, porque un «*objeto vacío sin concepto*», que es como se define⁷¹, supone tanto de uno, el objeto, que no hay nada, y que no hay nada absolutamente, pues no se trata, como en el otro «objeto vacío» posible, de privación (que en el fondo es sólo una nada “relativa”, ya que tiene siempre que “haber” aquello de cuya falta se dice la privación, es decir, porque siempre supone que algo se de —se trata de un *dato vacío*⁷²), como del otro, el concepto, que tampoco se encuentra. Y que es donde debería ponerse la fuerza de esta negatividad. Porque Kant insiste en la diferencia entre que el concepto esté “vacío”, que es el caso de la nada en punto a la cantidad, y que el concepto mismo no esté o que no haya en absoluto concepto, que es la clase de nada que podemos encontramos en punto a la modalidad. Es decir (interpretando la nada desde el “título” de la categoría que le corresponde), cuando la nada viene a significar no algo del conocimiento, en relación a lo que lo constituye (que es lo que hace que en los cuatro primeros títulos haya siempre concepto o representación en general —vaya esto por la tercera categoría de la nada, la «intuición vacía»), sino algo en punto a la

⁷⁰ KrV, A 291/B 348.

⁷¹ A 292/B 348: «*Leerer Gegenstand ohne Begriff, nihil negativum*». Sub.orig.

⁷² A 292/B 349.

sola relación del concepto con la Facultad de conocer⁷³; esto es, porque entonces la nada tiene que significar “nada” en sentido subjetivo, lo que para el sujeto mismo tiene que ser nada⁷⁴. Por eso, como decimos, en los demás títulos, dado que todavía tiene que poder hablarse de una cierta “nada del objeto” o de ciertas “determinaciones nihilistas” del objeto, si se nos permite la expresión, no deja de haber concepto o representación, que es justamente lo que desaparece cuando la nada se piensa en relación a la propia facultad, como la nada de la propia facultad en general. Como la nada de la propia facultad de pensar en general. En la contradicción «el concepto *incluso* se suprime a sí mismo» (el subrayado es mío⁷⁵). La contradicción suprime absolutamente el pensar (lo que no concuerda con este principio no es «ni siquiera un pensamiento»⁷⁶), constituye la ruina absoluta del pensar (como se dice en otro lugar⁷⁷, se trata del «*nihil negativum irrepraesentabile*», como decimos, en punto a la *facultad misma* en general). De ahí las dos notas que van asociadas a ella. El hecho, primero, de que se trate de lo único “inmediato” para el pensar, pues lo que está en juego en la no-contradicción es justamente su consistencia (y, así, la posibilidad lógica, el ser mismo en punto al juzgar, del concepto es «que el concepto sea consistente en sí mismo»⁷⁸); así como que tenga que ser la expresión de la nada propiamente subjetiva, es decir, de la nada de la facultad, de la imposibilidad⁷⁹, *Unmöglichkeit*, que niega y aniquila el poder mismo, *mögen*, de la Facultad, *Vermögen*.

La contradicción suprime la facultad misma del pensar en tanto que facultad del juzgar. Suprime “la” relación misma en general⁸⁰. «Pues una contradicción sólo tiene lugar en un juicio cuando suprimo un predicado en un juicio pero mantengo en el concepto de sujeto un predicado que es idéntico a aquél»⁸¹. Es decir, cuando suprimo la predicación misma y la única relación posible que constituye un juicio en general, la relación sujeto-predicado. Pues cuando afirmo el predicado en el sujeto, “A”, y lo niego en el predicado, “no A”, esto es, cuando digo “A es no A”, no hago otra cosa (la fórmula clásica dice “A y no A”, como dos predicados, pero para que se aprecie en los términos que requiere el examen analítico, en punto al juzgar mismo y a la

⁷³ A 219/B 266.

⁷⁴ *Refl.* 3990: «Si pongo primero algo y después lo suprimo, entonces esto es 0; si pongo y suprimo al mismo tiempo, entonces esto es imposible. Lo imposible significa no solo *conceptum inanem*, en el que no es pensado nada en absoluto; pues es posible no pensar absolutamente nada».

⁷⁵ A 292/B 348: «... *der Begriff sogar sich selbst aufhebt.*»

⁷⁶ *Über eine Entdeckung*, VIII, 195.

⁷⁷ *Versuch den Begriff der negativen Größen*, II, 171.

⁷⁸ *Refl.* 5155: «*Die Möglichkeit des Begriffes (logische) ist, daß der Begriff an sich selbst besteht; ...*»

⁷⁹ *Loc. cit.*

⁸⁰ En este sentido nos parece que Mayz Vallenilla, reconociendo las dificultades que tiene esta particular forma de «nihil» (1992: 205), ha llevado la “imposibilidad” al terreno “meramente ontológico”, diríamos, esto es, al terreno de los postulados de pensar empírico (en el mismo sentido cf. Schneeberger, 1952: 14-15). Cuando, a nuestro juicio (y este es el sentido del “meramente” anterior), se trata de ir todavía más acá de las condiciones de posibilidad de la experiencia, si es que se consideran estrictamente en el esquematismo.

⁸¹ *Fort.* XX, 304: «*Denn ein Widerspruch entspränge, wenn ich ein Prädikat in einem Urteile aufhebe, und doch eines im Begriffe des Subjektes übrig behalte, was mit diesem identisch ist, ...*»

sola relación del juicio, la fórmula es más evidente “reducida” a un sólo enunciado). En tal caso, decimos, estamos negando el propio sujeto, lo que quiere decir, estamos quitándole al “yo pienso” su propia consistencia, aquello en lo que consiste siempre, que es sólo el juzgar (por eso Kant llama a esta contradicción «interna»⁸²). Por tanto, si esto es así y lo es absolutamente, no es posible formular o enunciar la contradicción, es decir, la contradicción es absolutamente imposible (lo que quiere decir, que corresponde, sin más, al no-ser). En este principio se juega al mismo tiempo el principio de identidad. Esta afirmación debe entenderse en sus justos términos, esto es, en los términos kantianos y en el modo en que kantianamente se venga a pensar la contradicción y la negación que contiene (y, con ello, la identidad); por tanto *no* —es aquí donde queremos llegar— simplemente tal y como en la Escuela han venido a identificarse⁸³. Por tanto, tampoco ni sobre todo en la línea de considerar que el principio de identidad tiene de alguna manera la supremacía («*praeferentiam*»⁸⁴). Pues la clave de este principio y de la principalidad de este principio (recuérdese que se trata de uno de los dos *Grundsätze* del Entendimiento puro) está precisamente en esta condición negativa inalienable. Lo que debe significar pensar la identidad vinculada con esta negación. Que es la clase de cosa que estamos intentando poner a la vista desde el comienzo. (En general puede considerarse que, como hemos señalado varias veces, los “rendimientos” que Kant va sacando a la tradición y a su diálogo con ella hacen de los textos precríticos una fuente esencialmente “ambigua”. Porque, en relación a esto del principio de contradicción, tenemos que desde la *Nova dilucidatio* hasta las Lecciones de Lógica la posición de Kant se va perfilando, de un modo sutil, hacia la negación y la importancia de la nada en el sentido mismo del ser y de la determinación, cuyo principio, el «*principium rationis determinantis*», es el otro y fundamental principio que va parejo en la tradición y en los trabajos precríticos mencionados, y que incluso va a ir profundizando en la nada de esta negación, también en alguno de estos trabajos. Considérese tan sólo cómo en esa primera *Dissertatio* —el escrito de habilitación de 1755— la «verdad negativa» es algo nada evidente —«algo peor que paradójico» dice Kant⁸⁵—, mientras que luego, por ejemplo en la Lógica, pertenece también a la forma de los juicios, a su condición atingente a la “relación” misma, tanto el principio de no contradicción como el de razón suficiente y el de tercio excluso, que también es un principio negativo y que es el que está a la base nada menos que del Ideal de la Razón pura. Siendo así, por tanto, que lo que fundamentalmente habla de tales rendimientos de la tradición es lo que en el propio texto de la Crítica se conserva. En lo que sigue vendremos sobre todo esto.)

Pero si esto es así (todavía no hemos terminado con esta determinación, sino que estamos en una primera constatación) y la contradicción supone la completa subversión del pensar, su absoluta aniquilación, ¿qué es lo que nos pone en punto a la contradicción?. O dicho de otra manera, ¿qué es lo que puede romper el concernimiento y el “deber” del sujeto de atenerse a sí

⁸² A 150/B 190.

⁸³ Cf. *Logik-Jäsche*, IX, 52-3; cf. también *Metaphysik-Pölitz*, XXVIII, 544, así como *KrV*, A 7/B 10-11, donde la “identidad” viene a considerarse el fundamento de los juicios analíticos, que es lo mismo que decir de la “forma” general de todo juicio.

⁸⁴ *Nova dilucidatio*, I, 390.

⁸⁵ I, 391: «*Postremo propositioni negativae potissimum in regione veritatum primas demandare et monium caput ac firmamentum salutare, quis est, cui non diutiusculum et aliquanto etiam peius quam paradoxon videatur, cum non pateat, cur negativa veritas prae affirmativa hoc iure potita sit?*».

mismo y a esta su identidad, sólo en cuyo quicio, es decir, en punto a la nada, insistimos, puede tener lugar? (porque sólo poniendo en claro esta posibilidad, que hemos encontrado desde el principio en relación a la noción de uso, podremos comprender el sentido de esta nada y de la identidad a la que contribuye). Kant señala expresamente que lo que no debe contenerse en el principio de contradicción, lo que estaba erróneamente en su formulación clásica (devida a Aristóteles, que es en cierto modo con quien la lógica se da por acabada en la antigüedad, y justamente por eso el que más bien reciba la crítica en relación a la lógica⁸⁶) es el tiempo. Porque su enunciado no debería contener la expresión «al mismo tiempo» (*zugleich*)⁸⁷. De acuerdo con esto, aquello que justamente puede considerarse ajeno al principio de no contradicción es el tiempo; que, por lo mismo, es el que permite que no haya contradicción en un enunciado o entre enunciados (entiéndase, entre predicados), precisamente porque introduce una cierta “distancia”, digámoslo así, entre ambos. Por lo mismo, podemos tener contradicción si el tiempo se introduce subrepticamente entre los juicios, en el sujeto mismo si se quiere, si bien no como experiencia, esto es, no como experiencia en sentido propio. Es decir, la contradicción podría aparecer cuando la diferencia entre los predicados es tomada por una diferencia empírica, que es lo que haría, al menos en apariencia, que la repugnancia de la contradicción no emergiera inmediatamente. No debe olvidarse que lo que hemos caracterizado como juzgar y como “deber”, el juzgar como espontaneidad, tiene siempre que estar al cabo de la nada, lo que quiere decir que puede atenerse a esta nada o no hacerlo (según hemos localizado la cuestión del uso). De acuerdo con esto y con lo que acabamos de decir, la “falta” en el “deber” de no-contradecirse deberá estar en el hecho de que el tiempo se introduzca en la vinculación-con que es la espontaneidad, precisamente separando o distinguiendo la acción misma del juzgar; o introduciendo en esta acción una suerte de distancia. Pero, ¿qué distancia? ¿y cómo se expresa esto en Kant? (es decir, ¿es esto un pensamiento genuinamente kantiano?). Porque, ¿no expresa la “simultaneidad” precisamente la ausencia de toda distancia, la “inmediatez” propiamente dicha?

Volvamos sobre el juzgar y sobre la partición que sólo puede tener lugar en el juzgar. Cuando tiene lugar el “yo pienso”, que es la forma de todo juzgar, la vinculación-con más propia y en la que sólo puede consistir la concordancia, lo que tiene lugar en tal vinculación es siempre y al mismo tiempo una posición de existencia. Como dijimos más arriba, “yo pienso” es una *Existenzial-satz*, por tanto una proposición o enunciado que sólo contiene, o mejor, que en sí mismo es ya existencia. Se trata de lo que en los *Prol.* se expresa como «sentimiento [*Gefühl*] de una existencia»⁸⁸. De lo que se trata en estos lugares (los Paralogismos —en la segunda redacción de la Crítica— y en los *Prolegomena*) es de desligar esta facticidad de la de cualquier posible objeto de conocimiento. Pero lo que se afirma también al mismo tiempo es que en el acto mismo del juzgar, en la espontaneidad misma del juzgar, hay siempre una cierta facticidad

⁸⁶ Nos referimos al texto de A 152-3/B 191-2, aunque contiene una referencia expresa a Aristóteles. En todo caso, este autor es el interlocutor “clásico” podríamos decir, cuando Kant se refiere a la Lógica como esa disciplina que, no obstante haber tomado ya el «seguro camino de la ciencia», contiene “desajustes” esenciales para lo que debe ser una lógica forma críticamente “corregida”. Por eso las referencias expresas a este autor son frecuentes (cf. B VIII y A 81/B 107).

⁸⁷ Con independencia de que el propio Kant acogiera esta determinación “temporal” (ahora veremos que no es tal o al menos no *sensu proprio*), como encontramos en la *Nova dilucidatio* (I, 391: «*impossibile est, idem simul esse ac non esse*») o en la *Dissertatio* de 1770 (II, 416: «*Quicquid simul est ac non est, est impossibile*»).

⁸⁸ IV, 334, nota.

o posición de existencia (posición que, como sentimiento, esto es, siendo por mor de la receptividad, es “finita”). Lo que nos interesa de esta posición es que sólo puede tener lugar como “yo pienso” y no de otra manera. En y como *juicio*; en y como forma del juicio si se quiere. Que es donde nos encontramos la partición de la que venimos hablando todo el tiempo. En el “yo pienso” tiene lugar la vinculación-con que es la espontaneidad en tanto que vinculación libre, por tanto siempre sólo al cabo de la nada. Por eso lo que aquí tiene lugar es un *sentimiento* o una *intuición empírica indeterminada*, ya que se trata de nuestro solo estar ante lo empírico y en el único modo en que ese estar puede acontecer, es decir, en el margen de la teoría (en otro momento nos ocuparemos de esta cuestión así como de la pertinencia fenomenológica de la expresiones “sentimiento” e “intuición empírica indeterminada” para referirnos a esta fáctica vinculación). Pero donde esta posición de existencia significa que no se trata de nada determinado, de ningún “algo” que podamos considerar objeto de conocimiento, conceptualmente hablando. Pues esta posición es la de una mera acción, la acción o el acto de juzgar. Siendo el “yo pienso” algo así como el juicio mínimo y, como decimos, la expresión del único modo y manera en que puede tener lugar o en que consiste un tal “estar”. La “posición de ser”, si puede decirse así, implicada aquí la formula Kant diciendo que el “yo pienso” «existe en el acto»⁸⁹ (*existiert in der Tat*); es decir, que su estar sólo es en la medida en que es en el modo de un hacer y un obrar, *Tat*, por tanto siempre sólo como *acto* (que por eso se dice también «*Actus*»⁹⁰), y que por eso mismo no puede “ser” otra cosa que un “existir” (queriendo leer la expresión “existe en el acto” como una suerte de redundancia). Precisamente el acto que consiste en el estar en la partición y en el ateniimiento a la nada que para el pensar supone la alteridad y ante la que sólo puede tener lugar como “habérmolas con” (de tener lugar, también, la reflexión⁹¹). Como la genuina expresión de la partición de nuestro ser. De nuestra condición finita. Piénsese que algo de esto es lo que alberga la idea de nómeno (en la que, como decimos, abundaremos más adelante). El pensamiento de un objeto que pertenece al pensar de modo inalienable, pero precisamente, y este es el fondo de su condición intelectual, a costa de no ser un objeto de conocimiento pero —téngase bien presente esto— no a costa de no ser absolutamente nada. Porque de hecho hay siempre una cierta presencia que es lo que tiene lugar en esta partición. No la presencia de nada, esto es, de un “algo”, sino el mismo “estar”, el “estar-en-la-partición”⁹².

⁸⁹ B 423, nota.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Duque, 1992: 84.

⁹² Heidegger se ha planteado la cuestión del “modo de ser” del sujeto en Kant, buscando precisamente encontrar una posibilidad en la que podamos comprenderlo como algo no meramente “ante los ojos”, como un modo de ser que no sea el de la “subsistencia” (*Vorhandenheit*). Que es donde nos encontramos con las referencias tanto al sujeto trascendental como al sujeto práctico. En este sentido nos parece que vale del todo, dicho del sujeto del conocimiento en tanto que acto, y precisamente siendo el acceso fenomenológico a esta condición el de una intuición no-cognoscitiva, que vale del todo, decimos, lo que afirma Heidegger de la «*personalitas moralis*» cuando dice que «Lo fenomenológicamente decisivo en el fenómeno del sentimiento es que directamente descubre y hace accesible aquello que es sentido, pero, sin duda, hace esto no en la manera de la intuición, sino en el sentido de directo tenerse a uno mismo». Es el mismo camino que encontramos luego en el curso sobre la *KrV* (su interpretación fenomenológica) y luego *Sein und Zeit*, que quiere justamente encontrar en otro régimen de ser la posibilidad de que el sujeto se comprenda como “existencia”. Apelando para ello a ese particular “reconocimiento” que encontramos en su condición de *inteligencia*. A que el “yo pienso” pueda considerarse a la postre como un «yo actúo». Sin embargo, Heidegger no termina de ver en Kant una resolución en estos términos y, llevado por su

El objeto en general, dice Kant, constituye un «pensamiento formal, pero esencial al entendimiento»⁹³. El pensamiento de la forma en la que, en su esencia, se constituye el entendimiento. Como la partición en la que el entendimiento está, esto es, donde está como juzgar y como juicio. Piénsese que estamos ante lo que hemos llamado “tránsito”. Por tanto, ante o en el margen o quicio de todo conocimiento y de toda distinción entre objetos de conocimiento. Porque algo de esto es lo que se juega en la distinción en que puede encontrarse los objetos en general. El que precisamente por ser un pensamiento formal, y por tanto no albergar en cierto modo esencia alguna (algo de lo mismo que se encuentra en la ley moral), sólo contiene una distinción y (porque es) una partición, concretamente ese estar-en-la-partición con que venimos caracterizando al juzgar. (Como dice Kant en otro lugar⁹⁴, la distinción entre fenómenos y noumenos, que es la distinción que compete al objeto en general, es, *por de pronto*, una «oscura distinción del Juicio»; pero sobre esto vendremos más adelante.) En todo caso, lo que nos interesa de esta distinción es que apunta (lo que no significa, por lo que luego veremos, que sea igual) al hecho de que el conocimiento teórico y el “habérselas con” al cabo de la intuición, de nuestra intuición (y que, como “habérselas con” finito, deberá albergar de algún modo la nada), es una posibilidad inalienable porque siempre hay conocimiento teórico, y siempre hay conocimiento teórico porque siempre hay intuición (que constituye una hechura nuestra); de la misma manera que es inalienable la posibilidad de pensar un objeto del entendimiento puro (que es lo que según el texto viene a significar propiamente ese pensamiento “formal”). Por consiguiente, que lo inalienable es la nada de la sensibilidad⁹⁵. Este objeto intelectual no es otra cosa que un objeto que se sostiene y sostiene la nada del pensar que no-es sensibilidad (esto es, como el pensar cuyo ser es el no-ser-sensibilidad). Esto es lo que queda en el «significado tras-

crítica a la “antropología” (a la que pertenece también el diálogo con Kant, tal y como vemos al final del *Kantbuch*), esto es (también), considerando muy particularmente los textos de Kant de matriz “antropológica” (en general aquellos textos en los que Kant alude a un sujeto empírico, por tanto a la tercera de las personalidades a la que se refiere en el curso del semestre de verano de 1927, la «*personalitas psychologica*»), se decide por considerar que la primera Crítica *no* lleva a sus últimas consecuencias las indicaciones que, como esta de la «inteligencia» y de la «intuición empírica indeterminada» (en los *Prolog.* el «sentimiento de una existencia»), se hacen el seno mismo del sujeto teórico. El camino para poder “abrir” al sujeto a esa su existencia práctica estará, en el seno mismo de lo teórico, allí donde podamos ver a la condición “mundana” de la Razón y del sujeto. Que es donde se podrá reconocer el sentido “dinámico” del mismo y la pertenencia de una distinción como la que hay entre fenómeno y noumeno al seno mismo de la reflexión. Éste será el camino apuntado en el curso del semestre de verano de 1930.

⁹³ KpV V, 50: «*Auch theoretisch betrachtet bleibt er immer ein reiner a priori gegebener Verstandesbegriff, der auf Gegenstände angewandt werden kann, sie mögen sinnlich oder nicht sinnlich gegeben werden; wiewohl er im letzteren Falle keine bestimmte theoretische Bedeutung und Anwendung hat, sondern bloß ein formales, aber doch wesentlichen Gedanke des Verstandes von einem Objekte überhaupt ist.*»

⁹⁴ GMS IV, 450-1: «*... der gemeine Verstand, obzwar nach seiner Art, durch eine dunkle Unterscheidung der Urteilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns affizieren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch, auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntnis der Erscheinungen, niemals der Dingen an sich selbst gelangen können.*»

⁹⁵ Según esto, el “noumeno”, que, como vamos a ver, tiene mucho que ver con este objeto formal, constituye un producto de “nuestro entendimiento”. De esa su hechura particular.

cendental»⁹⁶ de las categorías.

Este significado va a tener todo que ver con la otra posibilidad del conocimiento, pues la nada que viene a salvaguardar no es otra que la atingente al conocimiento práctico. Ahora bien, téngase en cuenta que, tal y como Kant habla del objeto en general en la *KpV*, la nada de la que se trata la de un objeto propio del “tránsito”. Es decir, porque se trata de un rendimiento y distinción “críticos” (acaso “la” distinción crítica por excelencia). Por eso la pertinencia de un “objeto en general” como la dimensión de la finitud misma en la que se juega toda distinción en punto al conocimiento. Porque este “objeto” es, en efecto, sólo un recurso que pertenece a la economía de exposición de la crítica. Pero que, como decimos, tiene su arraigo en algo más profundo que este hecho. Y que, como lo que está en el sentido mismo del conocimiento —esto es fundamental—, constituye la indicación de su constitutiva finitud (por tanto también constitutiva y no sólo provisionalmente). De otro modo no se entendería la distinción entre fenómeno y noumeno. No se entendería como una distinción atingente al conocimiento teórico mismo, es decir, a lo teórico mismo del conocimiento.

Lo que queremos decir es que en el pensamiento del objeto en general, lo mismo que en el del significado trascendental de las categorías, está precisamente la clase de “cosa” que podemos considerar como la “figura” propia del “tránsito”. La figura que consiste nada más que en el hecho de la partición y del estar-en-la-partición en que consiste el juzgar en general. Pero siendo así, y por eso el nombre de “tránsito”, que no es algo que pueda considerarse de alguna manera “divisible”, conforme a una exigencia lógica o lógico-real (en el sentido en que ello, la división, vendrían requeridas por la presencia de un contenido en general), sino como un estar que siempre y en cada caso tiene que decidirse; o mejor, como un estar que consiste en la partición misma de todo juzgar, que es en lo que consiste el ponerse en obra nuestro conocimiento en general. Es precisamente en algo así como el objeto en general, en la medida en que constituye una suerte de distinción o partición, que nos encontramos con la imposibilidad de la contradicción, pues en esa partición se expresa la estructura de la finitud que venimos queriendo localizar en la expresión “habérmolas con”. Pero no, insistimos, como una suerte de “lugar medio”, una suerte de “lo uno y lo otro”, que nos podría más bien en el lugar de una división (de lo divisible) y por tanto ante algo así como un género, sino como el lugar en el que estamos justamente ante la diferencia y en la diferencia, como “ni lo uno ni lo otro”, en el “ni” mismo si puede decirse así, por tanto precisamente como la diferencia y el diferir en que consiste el pensar y el juzgar en general. Piénsese que esto es lo que se piensa en el hecho de que la nada no sea más que una distinción, *Unterscheidung*. Pero una distinción que es en sí misma inmediata, es decir, una distinción en la que el juzgar mismo y el Juicio, como capacidad o facultad de toda partición, está. Esto, claro, nos lleva a la tercera Crítica y a ese otro nombre para esta facultad, entiéndase, como Facultad (el sentido de una facultad superior), como Sentimiento del placer y del displacer. Aunque no es eso lo que queremos poner a la vista. O al menos no en ese modo (baste con el apunte a propósito de la “topología” que hemos hecho en lo anterior). Lo que queremos mostrar es cómo en la primera Crítica ya nos encontramos con la estructura del juzgar como estructura de la finitud, intrínsecamente al conocimiento y desvelable cabe su propia e interna economía. Precisamente en y como la distinción entre fenómeno y noumeno. En todo caso, es así que aquí nos encontramos con que, como un tal sentimiento, que es un efecto de la reflexión, lo mismo que el juicio, es decir, porque es otra cara de eso que es el juicio y el juzgar, es así que nos encontramos como distinción ese estar en la partición a que

⁹⁶ A 248/B 305.

venimos refiriéndonos. Donde, al margen de esta condición “sentimental” (sobre la que vendremos más adelante), una tal distinción no consiste sino en el sostenimiento de nosotros mismos y nuestra identidad, en un reconocimiento, como lo hemos llamado antes, ante la nada que se anuncia en ese y como tal estar. Si bien el pensar es siempre sólo «medio», no lo es de una manera derivada o respecto a la intuición, sino que le pertenece de modo originario esa constitución. Lo que significa que siempre estamos constituidos por y cabe una tal partición y por y cabe una tal distinción, es decir, como un trabajo de sostenimiento en la misma. Esta condición de “medio” no está dada en modo alguno sino que consiste en un cierto “habérmolas con”.

4.8. El nóúmeno y la forma del juicio (la nada y la contradicción). Los conceptos de reflexión (segundo ataque).

La contradicción supone la supresión de la identidad misma y con ella del juzgar en general desde el momento en que con ello, poniendo el sujeto junto con sus determinaciones y suprimiéndolo en el predicado, lo que se suprime es justamente la distinción en que consiste el juicio. Considérese la definición del principio de no contradicción que encontramos en la Metafísica de Pölitz como «*cuiuslibet subjecto competit praedicatorum contradictorie oppositorum alterutrum*»⁹⁷. La contradicción constituye esa oposición de predicados tal que verdaderamente ya no hay “sujeto”, porque al suprimir la predicación se está suprimiendo la identidad en el único modo y manera que ésta puede tener lugar, como “yo pienso”. Lo que se suprime es el pensamiento mismo en general en la medida en que éste necesita de la distinción del predicado, es decir, en cierto modo de la “oposición”, entendida como la mera separación del predicado respecto del sujeto. Pero no porque pensar significa siempre pensar “algo”, un “contenido” en general, en un sentido meramente intencional; repárese en que la tautología, pensar simplemente lo mismo, como una sola repetición, es posible. Sino porque pensar consiste justamente sostenerse en y como el medio, *Mittel*, del conocimiento (en el medio, *Mitte*, mismo, si puede decirse así); en y como el juicio. Siendo ésta es la única forma en la que podemos reconocernos. Tal es el sentido último de la reflexión y de su rendimiento inmediato, que es el *Ur-teil*. Por eso la contradicción, *Wider-spruch*, no puede nunca tener lugar en sentido propio, es decir, no puede nunca ser sostenida por el pensar, simplemente porque no habría pensar que la sostuviera. En este punto conviene considerar una distinción, precisamente para comprender la atingencia de esta imposibilidad y de esta nada a la mera forma del juicio o a la facultad misma de juzgar en general.

Kant señala que, de acuerdo con la “modalidad” de los juicios, por tanto en punto precisamente a su vinculación con las facultades mismas, cabe establecer una distinción entre juicios «problemáticos», que serían los que competen propiamente al entendimiento, «asertóricos», que competerían al Juicio, y «apodícticos», que serían los que corresponden a la razón⁹⁸, es decir, estando el pensar de alguna manera “modulado” si puede decirse así por cada una de las facultades en punto a sus rendimientos propios o a las «funciones»⁹⁹ de que son capaces, como los modos y maneras de traer la multiplicidad a unidad (en otro momento volveremos y abundaremos en este texto). Lo que tenemos entonces en el principio de contradicción es el “deber”

⁹⁷ XXVIII, 544.

⁹⁸ *KrV*, A 75/B 100, nota.

⁹⁹ A 76/B 101.

mismo del pensar en punto a los juicios problemáticos mismos; o si se quiere, en punto al «juicio» propiamente dicho (si es así que su posición asertórica o apodictica hace que merezca, como se dice en otro lugar, el nombre de «proposición», *Satz*¹⁰⁰, esto es, como algo distinto de “juicio”). En lo que sería, digámoslo así, el nivel fenomenológicamente “cero” del juzgar. En el nivel en el que aún antes de que digamos que algo está puesto lógicamente, es decir, aún antes de que tengamos algo lógicamente verdadero, este “deber” es preciso, porque el entendimiento, por lo que hace a su propia posibilidad, exige y requiere la no contradicción. Con esto queremos decir que la idea de “problemático” con que se expresa esa su desnuda condición lógica y formal, al ser la que está ya vinculada con la no contradicción, expresa algo fundamental. El que la contradicción es algo que no puede ser supuesto o planteado en modo alguno desde el entendimiento; que no puede ser siquiera «una suposición meramente arbitraria» (*willkürliche*), esto es, de «libre elección» (*freie Wahl*)¹⁰¹ —o, como ha dicho antes, en un juicio que sería «*beliebig*», e.e., *ad libitum*), porque aquí estamos ante el “deber” del entendimiento en punto al juzgar. El sostenimiento del predicado como predicado, que es justamente la clase de cosa que tiene lugar en los juicios problemáticos. O bien, el sostenimiento de la forma misma (pudiendo ser “supuesto” el contenido mismo, qué predicado vaya a ponerse, que es la posibilidad que encontramos en los juicios hipotéticos). Por lo mismo, si atendemos igualmente en esta triada al momento que corresponde al entendimiento y a su condición de atingente al concepto y al mero juicio en punto a la predicación (en cierto modo a la forma misma del juicio —donde precisamos esto porque, como vamos a ver a continuación, nos parece también que los tres momentos deben considerarse en uno, si es que se quiere hacer justicia a la distinción), esta condición problemática es la que nos indica justamente que hay consistencia en un sentido genuinamente lógico (todo lo pregnante que se quiera pensar este término). Esto es lo que se piensa (o al menos algo de lo que se piensa) en el sentido *problemático* del noúmeno como concepto; es decir, en conformidad con lo que supone la no contradicción cuando se dice de los juicios problemáticos, en el noúmeno se piensa «un concepto que no contiene contradicción»; pero también (y es aquí donde la problematicidad va más allá de la mera lógica) un concepto «cuya realidad objetiva no puede conocerse de ningún modo y manera»¹⁰² (es decir, porque se trata de un concepto que no puede caer en modo alguno bajo la, vamos a decirlo así, “aserción” de la experiencia y de la intuición, que es la clase de “más acá” que a nuestro juicio apunta también la contradicción y que estamos intentando desentrañar).

Sin embargo no hacemos justicia a la modalidad de los juicios y a lo significado por la nada de la contradicción, ni tampoco al significado completo de concepto problemático (de noúmeno) a menos que consideremos la clase de “negación” que se supone en la modalidad considerada en general, entiéndase, si es así que el principio de no contradicción tiene que ser de alguna manera “el” principio fundamental en el nivel en el que nos encontramos, que no es el de la coincidencia; aquí, la negación que debe convenir a la constitución plena de los juicios, en general, y, de este modo, como decimos, también a “lo negativo” o al “sentido negativo” que

¹⁰⁰ *Über eine Entdeckung*, VIII, 193-4, nota.

¹⁰¹ A 75/B 101.

¹⁰² A 254/B 310. Referimos la definición completa de concepto problemático, aunque por el momento nos refiramos sólo a dos de sus notas: «*Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann*». Sobre la tercera “nota” vamos a venir ahora mismo.

se dice del noúmeno (y atingente a la tercera “nota” de su definición) y que nos encontramos vinculado con la problematicidad y con la forma del juzgar (aunque, como veremos al final de este trabajo, el “sentido positivo” también pueda considerarse como algo de su condición problemática y de concepto límite).

En la que llama «deducción metafísica de las categorías», que es la mostración o puesta a la vista de las categorías en su ser en tanto que dado *a priori* (si se quiere, fácticamente), Kant dice que el juicio, que pertenece justamente a este ser de las categorías aunque no lo agote, tiene tres momentos, siendo así que el tercer momento (esta observación se refiere a las categorías¹⁰³ pero vale igualmente para los juicios, por lo que ahora se verá) surge de una síntesis (*Verbindung*) entre el primero y el segundo. Este tercer momento *no* ha sido contemplado (Kant se refiere a los dos primeros títulos, de la cantidad y de la cualidad) por «los lógicos», «ya que toda división *a priori* por conceptos tiene que ser una dicotomía»¹⁰⁴. Pero el hecho es que la síntesis es la operación en la que se encuentra cumplidamente el juicio en punto a cada uno de los títulos, siendo así que los dos momentos corresponden a la descomposición del tercero. Conforme a lo que sería una división tricotómica, donde hay una condición, un condicionado y un concepto que nace de la síntesis de ambos, siendo así que es «la naturaleza de la cosa»¹⁰⁵, la condición sintética de las Facultades, la que exige esta división. De este modo tenemos que el juicio que expresa la cantidad, precisamente en la medida en que la “cosa” es siempre un resultado o el producto de un rendimiento finito y (porque) sintético, es el juicio singular, como aquel juicio que es universal y particular. Es decir, como aquel juicio sólo comprensible desde la finitud constitutiva del pensar para la que lo primero es la “figura” constituida en y por el límite. Porque, ¿qué es un juicio singular sino el atenimiento del pensar a la condición finita de las cosas, al hecho de que en su darse en general, como lo que existe, constituyen una posición que recorta todo ser, la posición de su irreductibilidad?; ¿y no es esto lo que vimos antes en relación al “haber” del “habérmolas con” atingente a la sensibilidad?

Por partes. Todo lo que es se caracteriza precisamente, en tanto que ente, por tanto en tanto que ente que no es el ser, por esta condición i(r)-reductible que es lo que podemos llamar existencia. Se trata simplemente de la posición que resulta de la propia diferencia ontológica. Recuérdesse lo que dijimos más arriba sobre la misma. Cómo se expresaba kantianamente en la diferencia entre experiencia, los objetos de la experiencia, “esto” y “aquello”, y validez. Donde lo que nos interesó fue la esencial copertenencia y de su irreductibilidad de uno y otro elemento que la constituyen. Lo mismo nos encontramos en la irreductibilidad entre el ente y el ser, que es la clase de cosa que hay en el hecho de que lo ente se presenta siempre como singular, como “este” o como “aquel” ente. Y que es lo que podemos considerar como la posición de existencia, que, en punto al conocimiento (al conocimiento teórico, queremos decir), no es sino la posición de experiencia (lo cual, además, implicará ciertas formas de intuición, como veremos más adelante). En todo caso, lo que queremos indicar es que en esta tabla de los juicios no se trata de la lógica tal y como ha sido considerada habitualmente (conforme a «la técnica habitual de los lógicos»¹⁰⁶, dice Kant) sino precisamente como aquella que, de otra manera, es atingente

¹⁰³ B 110.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ KU, V, 197, nota.

¹⁰⁶ A 70/B 96.

al «conocimiento *en general*»¹⁰⁷ (*Erkenntnis überhaupt*). Esta es la clave.

Recordemos brevemente lo que hemos dicho más arriba sobre la lógica y la tabla de los juicios. En la idea de encontrar la justificación fenomenológica de lo que hemos dado en llamar “tránsito”, señalamos que lo que pueda tener que ver con éste tendrá que ver siempre con la “lógica”, cuya dilucidación estamos intentando poner a la vista. Pero siendo así que, por la propia facticidad de la Razón en general, nunca se hace presente ese “tránsito” sino como una determinada figura. Siempre “como algo”. También apuntamos que este “tránsito” no podía pensarse sino en relación a los conceptos de reflexión, siendo así que la tabla de los juicios constituye uno de sus rendimientos o productos. Pero ello siempre sólo como un rendimiento fáctico, es decir, siempre sólo como una determinada “figura”, y donde esta facticidad suponía igualmente la finitud de la figura, por tanto también la posibilidad de tales productos pertenecieran a una “errancia” de la Facultad. De acuerdo con esto tendríamos, en efecto, una lógica, la lógica que desde Aristóteles no ha avanzado apenas, la que corresponde esa técnica «habitual», pero también, como vemos ahora, “otra” lógica, a saber, una lógica inopinada, que sería la que descubre la crítica (así como su deriva, de la lógica queremos decir, “intelectualista”). Donde, tanto en un caso como en otro siempre tienen lugar tales conceptos como expresión fundamental de la diferencia ontológica y (porque no es otra cosa que) la finitud constitutiva de la Razón, su estar cabe el límite. Pues bien, teniendo esto en cuenta, pasemos a la dilucidación del sentido de estos conceptos y de la diferencia que se expresa en ellos, que va a ser la clave de todo esto.

¹⁰⁷ A 71/B 96. El subrayado es mío.

CAPÍTULO V

CONTRADICCIÓN Y DETERMINACIÓN (LA NADA DE LA CONTRADICCIÓN Y EL CONOCIMIENTO)

5.1. Los conceptos de reflexión y la forma de los juicios.

Si consideramos las otras dos modalidades de juicios y la clase de funciones que tienen lugar en ellos nos encontramos con que, aunque no se pueden “derivar” unas de otras, pues estamos ante distintos modos de tener lugar la función del pensar (el pensar como «función», como la “acción” propia del entendimiento o como la acción en que el entendimiento sólo puede “tener lugar”), de alguna manera es el principio de no contradicción el que determina la forma de todos ellos. Porque el principio de no contradicción constituye el “mínimo” exigido (determina la «posibilidad interna»¹), pero, como sabemos, también el principio lógico por excelencia del que se derivan los otros principios lógicos, el de razón suficiente y el de tercio excluso², que son los que constituyen por su parte los juicios asertóricos y apodícticos. Lo que queremos decir es que para comprender cabalmente el sentido que tienen los juicios, precisamente en esta vinculación con el «conocimiento en general»³, deberá profundizarse en el sentido de la contradicción, que es lo mismo que decir, en el sentido mismo de la diferencia que expresan los conceptos de reflexión que están a su base. Porque los conceptos de reflexión y la diferencia que expresan son la clave del valor de la contradicción en punto a esta imposibilidad fundamental que venimos sosteniendo (también, como hemos dicho, para el conocimiento y para la Facultad de conocer misma). Pero veamos cómo se constituye cada uno.

Antes nos hemos referido a los conceptos de reflexión como los modos en los que se expresa la diferencia y la relación (recuérdese, se trata de lo que une y separa) en que consiste en general el punto de partida de la filosofía kantiana, si es que ese punto de partida, es decir, aquello a cuyos esfuerzos va orientada la filosofía de Kant (o incluso la filosofía en general), puede ser recogido bajo el “título” de “Razón”, y esto entendiendo que aquello que denota su esencia y “conducirse” fundamental (de la Razón), pero también lo primero que nos hace frente

¹ IX, 52.

² IX, 52-3.

³ A 151/B 190.

en y como tal “Razón”, es algo así como el “conocimiento” (tomando como punto de partida el comienzo de la introducción al problema general de la Razón pura, que es el comienzo de la primera Crítica), que desde el principio hemos querido caracterizar fenomenológicamente (nombrándolo, en la medida de lo posible, de modo descriptivo) como “habérselas con”. Lo que sucede es que se trata de conceptos como los que (los conceptos que expresan el modo) en que tiene lugar la reflexión, siempre allí donde ésta tenga lugar. Tanto si hablamos del “conocimiento” (sea el teórico o el práctico), como si nos referimos a la “crítica” (esa clase especial de conocimiento que intentamos mostrar, la «propedéutica» del sistema del conocimiento puro que sería la «filosofía trascendental»⁴, el ejercicio cumplido del concernimiento en punto al conocimiento puro), como si nos referimos a las “apariencias” de conocimiento, desde los “paralogismos” al “ideal”, siempre es así que, tanto si la reflexión tiene lugar cabalmente como si no, tiene que acontecer que se procede en este modo. Ahora bien, lo que sí es claro es que cuando tiene lugar esto último, el malogro de la reflexión podríamos decir, entonces también tiene lugar el malogro de estos conceptos, es decir, porque no hay un atenimiento a la diferencia que se expresa en ellos. Recuérdese que lo que estamos buscando todo el tiempo es precisamente el sentido y el modo en que tiene lugar este malogro, concretamente lo que explica que ante la cuestión de la verdad haga falta volverse sobre la contradicción y si y cómo esto tiene que revertir sobre el horizonte mismo de la verdad y la que es su relación fundamental (porque todo ello es en fondo nada más que el examen de los dos modos en que señaladamente toma en Kant el título de la “relación”). Este es el contexto en el que debe considerarse lo que sigue.

Veamos primero cómo es así que los conceptos de reflexión constituyen los juicios en punto a su forma, es decir, como solas funciones, antes, o mejor, al margen del conocimiento *a priori* cuya forma lógica son las categorías. Aunque para ello vamos a tomar el primero de los títulos a modo de “modelo” (también, como vamos a ver a continuación, a modo de modelo en punto al modo de llevar cabo su análisis).

Aquí nos interesa ver cómo estos modos y maneras de tener lugar la reflexión constituyen⁵ el juicio, esto es, constituyen la «forma del juzgar en general»⁶, que es el nombre para ese conducirnos o “habérselas con” fundamental que nos parece poder reconocer fenomenológicamente, por tanto antes de todo «juzgar objetivo»⁷ (*objektiven Urteilen*). (Donde lo que nos interesa de esta idea de “producción” del juicio es que siempre se trata de una cierta acción y por tanto de un rendimiento fáctico de cierta Facultad, nunca de algo así como de una “preformación”. Pero sobre esto vendremos más adelante.) O bien, nos interesa ver estos modos en relación a las «representaciones» mismas en tanto que constituyéndose en la relación judicativa en general (siendo por tanto el «concepto», *Begriff*, la representación de la unidad posible en general de tales representaciones —recuérdese lo que hemos dicho al comienzo). Importa señalar que lo que está en juego en punto a esta forma lógica de los juicios es, como hemos dicho antes, algo así como el conocimiento en general. Por tanto, que esto, este juzgar en general,

⁴ Cf. A 11/B 24 y ss. Lo que no significa que la filosofía trascendental sea ella misma el *organon* de la Razón pura, aunque Kant parezca equiparar crítica a *organon* y crítica a filosofía trascendental. Pero aquí no nos vamos a detener en esto.

⁵ «*Erzeugung*»: A 262/B 317-8.

⁶ Hemos tomado la expresión de *Prol.*, IV, 300.

⁷ A 262/B 317.

tampoco puede considerarse como una suerte de “juzgar subjetivo”, que más bien no sería nada que pudiéramos representarnos, esto es, que sería algo que ni siquiera podría ser considerado “como juzgar”, porque sería algo que no tendría “forma”, que es la clase de cosa que podemos considerar como la condición inalienable de todo conocimiento⁸. Lo que queremos decir es que este juzgar en general constituye siempre un cierto “habérmolas con” las representaciones, un “habérmolas con” que constituye un atenimiento a la relación en que sólo pueden estar (la relación es lo primero, recuérdese); o un “habérmolas con” que es el estar mismo en la relación. Esta relación expresa siempre una unidad que al mismo tiempo es una separación (porque la relación consiste en algo que une y separa, según hemos dicho). Kant se refiere a este conducirnos fundamental que es la reflexión con dos nombres, «comparación», *Vergleichung*, y «distinción», *Unterscheidung*. Los conceptos de reflexión son los «títulos» de los modos en los que pueden tener lugar «toda comparación y distinción»⁹. Esto significa que se trata siempre un cierto poner en común que sólo puede tener lugar en la medida en que así establece una distinción, porque la unidad sólo puede ponerse al cabo de la diferencia. Por tanto, que sólo tiene lugar en la facultad misma de las representaciones en tanto que facultad lógica.

Ahora bien, debe tenerse en cuenta que los conceptos de reflexión están expuestos, lo mismo que los juicios, a la que hemos llamado “interpretación inmediata y regular”, es decir, a una interpretación que de alguna manera, pero siempre fenomenológicamente justificada, es “primera respecto a nosotros”. Donde esta suerte de “inmediatez” se debe al modo y manera en que se presente lo que se presente, al modo y manera en que el fenómeno se muestra en ese “respecto a nosotros”. Pudiendo encontrarse esta inmediatez, lo mismo que el “calado”, tanto en punto a la razón y a sus rendimientos (en el conocimiento, si es que este es esa actitud o conducirnos fundamental del que venimos hablando) como a su propio devenir en la tradición. Recordamos esto porque, como vamos a ver ahora en el análisis de la cantidad, la unidad y la diferencia que expresan los conceptos de reflexión podrán entenderse en el modo en que la hemos presentado, que es el que los constituye en su profundidad y calado fenomenológicos, “respecto a la cosa” vamos a decirlo así, cuando de lo que se trata es de ese “habérmolas con” que estamos intentando poner a la vista, podrán entenderse así, decimos, o en este modo inmediato y regular a que nos referimos. Esto lo vamos a confirmar en lo que sigue.

Abundemos además en que vamos a proseguir con nuestra pretensión de hacer un análisis fenomenológico. Un segundo ensayo de un tal análisis, si es que lo que hemos desarrollado antes en punto a la “relación” puede considerarse como el primero. Aunque también, lo mismo que aquel, sea eso, sólo un “ensayo”, por tanto nada más que con una pretensión “provisional”.

⁸ Entendiendo que no se trata de lo que Kant llama en los *Prolegomena* [§§ 18-20] «juicios de percepción» (*Wahrnehmungsurteile*), en los que lo “subjetivo” estriba en que falta la vinculación de la percepción con la «conciencia en general», es decir, donde no se trata de una falta en la forma del juicio o de la reflexión, que siempre la hay (como en el ejemplo de «cuando [*wenn*] el sol ilumina la piedra, [*so*] ésta se calentará» [IV, 301, nota], en el que se emplea expresamente —casi paradigmáticamente, podría decirse— la forma del juicio hipotético), sino en que hay una suerte de “falta” o “carencia” en el esquematismo, lo que quiere decir en la vinculación con la forma del sentido interno (que es lo que los convertiría en juicios con validez objetiva o «juicios de experiencia», *Erfahrungsurteile*).

⁹ A 269/B 325.

5.2. La forma de (juzgar) la cantidad. Ejemplo. (Aproximación fenomenológica a los conceptos de reflexión. Análisis fenomenológico de la cantidad.)

5.2.1. Emergencia de la cantidad lógica: la distinción entre «esfera» y «contenido». Ataque a la distinción entre juicios universales y juicios particulares.

Como hemos dicho más arriba, el título de la cantidad constituye a nuestro juicio el modo en el que en la tradición se ha expresado la diferencia como diferencia sin más (lo que justificaría, en cierto modo al menos, que tomemos el análisis de este título como “ejemplo”), precisamente como la diferencia que se juega cabe el pensar (porque se trata en cierto modo de la diferencia que se impone fenomenológicamente antes que cualquier otra). De ahí el nombre para los conceptos que expresan esta diferencia, «*Einerleiheit*», es decir, la condición de “uno y el mismo” o “identidad”, y «*Verschiedenheit*», que es la condición de “distinto”, de lo que en cuanto tal y sólo en tanto que puede ser discernido o diferenciado (lo contrario de lo que es «*Nichtzuunterscheidendem*»¹⁰), sin más, de otra cosa, por tanto sólo *numéricamente*. Considerando esta identidad/ diferencia en punto a las representaciones y a su relación lógica posible (cabe el pensar) tenemos por de pronto que la comparación de las representaciones, lo que quiere decir, la reflexión en punto a la igualdad de las representaciones en punto a aquello en lo que y por lo que son todas ellas “lo mismo” o “de lo mismo” (*einerlei*), que esta comparación, decimos, se hace «propiciando [*zum Behuf*] los juicios universales [*allgemeinen*]»¹¹. Un juicio universal es aquel juicio en que «la esfera de un concepto [el de sujeto] está totalmente comprendida dentro de la esfera de otro [el de predicado]»¹², como en “todos los hombres son mortales”. Cuando se dice de un juicio que es *universal* y que por tanto hay una subsunción completa y sin restricciones de la esfera del sujeto bajo la del predicado lo que se está entendiendo es, inmediata y regularmente, que el predicado pertenece al concepto del sujeto y que le pertenece como un predicado que está en el *mismo* concepto, como una nota suya¹³; y, también, es decir, inmediata y regularmente, se está entendiendo en ello la “identidad”, que es el concepto de reflexión que conviene a la universalidad.

O dicho de otra manera, inmediata y regularmente se comprende que estamos ante una representación que es la *misma* (recuérdese el concepto de reflexión en juego) en todas las representaciones del concepto de sujeto. Por tanto, que es una relación de identidad o analítica (esto es, donde “analítico” es la interpretación inmediata y regular de “identidad”). Como en (tomamos el ejemplo aducido en la explicación de los juicios analíticos de la Introducción) «todos los cuerpos son extensos». Los juicios universales pueden equipararse así a los juicios analíticos (constituyen una “forma” de juicio analítico, la tautología sería otra), ya que al formular la subsunción de este modo, en cierta manera como “la” subsunción misma (en su “evidencia”, diríamos), no hacen otra cosa que poner a la vista la comunidad del predicado, su condición de pertenencia al concepto. Que es lo mismo que decir, la mismidad de la conciencia en cada una de las representaciones parciales del concepto (pensado). En este sentido el juicio universal puede considerarse como una suerte de exposición de la relación de «identidad»

¹⁰ A 264/B 320.

¹¹ A 262/B 317.

¹² *Logik-Jäsche*, § 21; IX, 102.

¹³ Para lo que sigue cf. A 6/B 10 y ss..

(*Identität*) o también como una mera dilucidación (los juicios analíticos son asimismo caracterizados como «juicios aclaratorios», *Erläuterungsurteile*) del concepto. En todo caso, de algo que va de suyo (como vamos a ver a continuación, la «universalidad» del concepto) y que sólo en el juicio puede volverse expreso (el predicado de un juicio analítico es un predicado que «está contenido en este concepto [el del sujeto] A (de modo implícito)»). El juzgar que se establece en y como análisis del concepto es una dilucidación o aclaración del concepto mismo porque no hace nada más que poner a la vista la propia identidad de la conciencia en todas sus representaciones. Así, puede decirse que lo que se pone a la vista en el juicio universal, en la medida en que podamos considerarlo como un juicio analítico o de identidad (porque aquí no se va a agotar su sentido), es la «universalidad» entendida como la «forma» misma del concepto¹⁴. El hecho de que todo concepto es, en tanto que predicado, aquello que se dice de algo y que *siempre y en cada caso* no es otra cosa que y funciona como tal “decir-se-de”, que es en lo que podríamos decir que consiste la universalidad. En el hecho de que todo concepto es un predicado ligado necesariamente como nota al “algo” de lo que se dice, no pudiendo estar ligado unas veces sí y otras no; el hecho de que “predicado” es la condición, el ser o, si se quiere, la mismidad del concepto. Esto es lo que se expresa en y como la relación de identidad. Algo del concepto, pero sólo, decimos, en punto a su forma. En el juicio analítico, y por tanto en el juicio universal en la medida en que pueda considerarse (sólo) analítico, encontraríamos una suerte de “resonancia” del concepto; que es una resonancia de (en punto a) su forma. Pero esta, como decimos, es sólo la interpretación “inmediata y regular”, en el sentido (recuérdese lo que hemos dicho en otro momento sobre la tradición) de aquella que se impone en la inmediatez de la conciencia y, por eso mismo, de la tradición. (Más aún, podría considerarse que siempre que nos encontremos con esta interpretación estaremos ciertamente ante una suerte de “resonancia” o “reverberación”. Lo que quiere decir, justamente cuando los dos términos de la relación se han separado, bien que abstracta y derivadamente. En este sentido, cuando, como ahora, podamos considerar que la universalidad tiene que ver únicamente con la forma del concepto, aquí por “forma” habrá que entender “mera forma”, precisamente aquella que en sólo “reverbera” y en esa reverberación se mantiene en la distancia y separada de su origen vinculante y vinculable con la materia. Esto es lo que vamos a intentar mostrar aquí todo el tiempo.)

Téngase en cuenta que esta distinción, lo que expresan los conceptos de reflexión de “identidad/ diferencia”, no pertenece al título de la «cantidad», sino que es ella misma la que da sentido y, digámoslo así, abre el espacio para que podamos hablar de algo como “cantidad”, esto es, como cantidad lógica (recuérdese lo que dijimos al comienzo sobre los títulos de los conceptos de reflexión). La matriz onto-lógica de la tradición (que con toda justicia creemos poder vislumbrar en Kant) no constituye —o no debe leerse al menos en el sentido de que constituye— el fondo previo sobre el que se debe inscribir la diferencia pensada por estos conceptos, es decir, no debe entenderse que ya está fijado de antemano que la “cantidad” es un momento atingente a la identidad y la diferencia entre las representaciones en tanto que lógicas (en tanto que inmediatamente representaciones), sino que, en la medida en que Kant sea un pensador y lo sea de modo genuino, es la emergencia de la diferencia en el seno mismo del pensar la que abre el espacio para algo así como “la cantidad” (o también, en la medida en la que Kant no sigue meramente a la tradición sino que establece un diálogo fecundo con ella, que es en lo que consiste la «historia de la Razón», pues pertenece cabalmente al proceder de la filosofía y de la crítica). Que sólo cuando entre las representaciones y en el seno mismo del

¹⁴ *Op. cit.*, § 2; IX, 91.

pensar se abre la diferencia, se hace entonces necesario *pensar la cantidad*, lo que quiere decir, la cantidad se abre espacio en el pensar. Y que si, como decimos, eso sucede precisamente en punto al pensar es porque es en el pensar en el que se presenta precisamente, y de un modo ciertamente inmediato, la cuestión como tal cuestión, que es por lo que este título asume precisamente la diferencia, en cierto modo como *la* diferencia o como diferencia *sin más*. Esto es lo que verdaderamente podemos considerar como la matriz onto-lógica de la tradición a la que corresponde Kant en su diálogo con Leibniz, precisamente porque éste autor ha llevado la cuestión al nervio mismo de la representación, esto es, a la modulación genuinamente moderna de esta matriz. Por lo mismo vendrá a plantearse como cuestión (se volverá cuestionable algo así como) la “identidad”, porque la «identidad» no es tampoco únicamente un título “recibido” sino que contiene también algo que emerge en el pensar al pensar la cantidad, en el reparar el pensar en la diferencia. Y, con ello, el pensar se presentará como proceder, también siempre y al mismo tiempo (como un requerimiento de la cosa misma), en términos de “análisis”, lo que quiere decir, porque y en tanto que la cantidad nos vuelve sobre el pensar mismo y su forma, con lo que la filosofía se descubre así como tal volverse y mirarse del pensar sobre sí mismo.

En todo caso, la anterior interpretación de los juicios universales es, porque es una interpretación inmediata y regular de los mismos, una interpretación correcta. Pero no lo explica todo (y no explica tampoco la profundidad de los conceptos de reflexión que estamos intentando poner a la vista). Es decir, no hasta tanto no se comprenda que da cuenta de una “identidad” cuyo sentido estriba en la “diferencia” (algo de lo mismo por lo que el juicio analítico tendrá que pensarse siempre sólo como “derivado” del juicio propiamente dicho, que es sintético). O hasta tanto no se comprenda que los juicios analíticos constituyen tan sólo un resultado o rendimiento, digámoslo así, “externo” y “derivado”. Esta es, como venimos diciendo, la interpretación inmediata y regular, tal y como inmediata y regularmente nos hace frente el fenómeno del juicio. Lo que significa que no muestra, pero no porque disimule o induzca a error, sino simplemente porque destella en la superficie, no muestra decimos el sentido profundo sólo desde el cual puede comprenderse ella misma, como “fenómeno” y como “este fenómeno”. Señalemos además otra cosa. Lo que es tan importante en Kant, y ello precisamente para confirmar lo que venimos diciendo del alcance fenomenológico de su texto, es que siempre contiene este modo en que el fenómeno nos hace primero frente, pero también el “calado” sólo desde el cual poder comprenderlo. También aquí. En la Lógica, queremos decir. No sólo en los textos de la Crítica, de los que estamos diciendo todo el tiempo que presentan justamente una interpretación que se aparta de la de «los lógicos», sino también en la propia Lógica cabe encontrar un tal calado. Veamos, pues, para dar cuenta de la insuficiencia (que no incorrección, como acabamos de decir) de esta interpretación, el siguiente texto.

«Todo concepto, como *concepto parcial*, está contenido en la representación de las cosas; como *fundamento de conocimiento*, e.e., como *nota*, estas cosas están contenidas *bajo él*. En el primer respecto todo concepto tiene un *contenido*, en el otro una *extensión*.»¹⁵

Como señala Kant, en la esfera se está jugando la «universalidad o validez universal del

¹⁵ *Op.cit.*, §7 (IX, 95): «*Ein jeder Begriff, als Theilbegriff, ist in der Vorstellung der Dinge enthalten, als Erkenntnisgrund, d.i. als Merkmal sind diese Dinge unter ihm enthalten. In der ersten Rücksicht hat jeder Begriff einen Inhalt, in der andern einen Umfang.*»

concepto»¹⁶. Pero bien entendido que (tal es el calado de la Lógica, desde el comienzo¹⁷) se trata del conocimiento y que, por tanto, la magnitud del concepto lo es en punto a la cantidad de cosas de las que puede decirse. La extensión se refiere a la cantidad de cosas (o a la “cantidad” sin más) de las que el concepto puede considerarse su razón¹⁸. La extensión es de por sí unidad, por tanto siempre ya algo de la forma del concepto, o universalidad, pero siempre también unidad de la cantidad, por tanto siempre ya ante una forma que se considera y piensa en punto a una materia, que es lo que significa la diversidad (pues sólo la diferencia abre el pensar a la cantidad). Por lo mismo, es decir, como un requerimiento de la materia (en punto al conocimiento), hace falta que algo dé cuenta de la diferencia o diversidad que constituye materialmente al concepto (que haga posible su esfera); algo así como el “quale” del concepto, que es, como hemos dicho antes, lo único que, en tanto que diferencia, puede hacer el “quantum” como tal. Esto y no otra cosa es lo que constituye propiamente, como indica su denominación, el *contenido* del conocimiento. Esto mismo es lo apuntado por la diferencia entre «nota», que expresa la condición de predicado de un sujeto (el predicado es lo que puede “decir-se”, esto es, de varios, la nota *común a varios*¹⁹), por tanto la posibilidad de subsumir o de comprender lógicamente (el “algo” del “decirse de algo”) y que es lo que expresado en la idea de «bajo» (porque subsumir significa, literalmente, “tener bajo”); y «concepto parcial», que es la representación que está contenida en otra representación, como una parte suya, y cuya relación no es por tanto la de subsunción, de arriba a abajo, sino más bien la de con-tener en el sentido de “tener en”, o mejor, de “tenerse en” algo, de abajo a arriba pues. Pero donde, y esta es la clave, no hay una sin la otra y siempre que tengamos conocimiento el concepto será nota y concepto parcial. O dicho de otra manera, si en la extensión del concepto se pone en juego la universalidad del concepto, esto no significa sino que su propia forma debe pensarse a una con la materia, como vinculada con esa la diferencia que constituye al concepto en conocimiento, como concepto parcial pues. Ahora bien, como la distinción entre nota y concepto parcial es, sin embargo, una distinción en punto a la materia del concepto, si en cierto modo la condición de nota hace resonar la “unidad” del predicado y la universalidad, por tanto, y esta es la clave, en punto a la forma, ello confirma, primero, que la distinción entre materia y forma no es una distinción abstracta y que en el fondo expresa una interna vinculación entre ambas, aquella que encontramos en el conocimiento (y que constituye el verdadero sentido de la “lógica” en Kant). Lo que significa, segundo, que la materia del concepto no puede renunciar nunca a la condición discursiva del mismo y a su vinculación con la unidad de la conciencia.

Piénsese que en la interpretación inmediata y regular del juicio universal éste es siempre sólo analítico, es decir, sólo contiene la relación de identidad entre predicados; con lo que en verdad se “obvia” la cantidad, esto es, porque la esfera, que en verdad es atingente a la materia, viene a confundirse con la forma. Por eso en esta interpretación un juicio analítico parece ser siempre sólo un juicio universal. Parece que la universalidad, que es la forma del concepto, la

¹⁶ *Ibid.*, Anm.

¹⁷ Cf. *Logik-Jäsche, Einleitung*, «I. Begriff der Logik» (IX, 11).

¹⁸ Kant llama al concepto en tanto que unidad de una extensión, «*Erkenntnisgrund*», esto es —porque puede ser la traducción cabal de—, «*ratio cognoscendi*».

¹⁹ Aunque “nota” significa propiamente “distintivo”, que, como vamos a ver a continuación, es lo que más bien (que a la esfera) corresponde al contenido, su vinculación con la noción de predicado nos parece que está en la idea, que Kant recoge de la Escuela, de «*repraesentatio per notas communes*» (*op.cit.*, § 1; IX, 91).

identidad de la conciencia en *cada* predicado, la mismidad del decir-se-de, parece, decimos, que esta forma se “extiende” inmediatamente por *todos* de los que se dice tal predicado, esto es, porque se confunde aquella identidad, que es distributiva, con la unidad de la subsunción, que es colectiva. Y cuando en verdad no tiene nada que ver con la “cantidad”, cuyo horizonte requiere de la presencia de la diferencia en punto al contenido (del contenido mismo como diferencia). La condición material del concepto y su vinculación con el conocimiento hace necesario, sin embargo, que no pueda pensarse la unidad de todos los predicados sin que haya diferencia, es decir, porque el conocimiento no tendría lugar si no es en punto a esa diferencia. Esta es la diferencia que se alberga en el “de algo” de todo juzgar y decir cognoscitivo. Y que es lo que expresan con propiedad los conceptos de reflexión. Aquí, por lo que hace a los juicios universales, la unidad de una diferencia. Esto es lo que supone la diferencia en el seno de la materia del concepto, que es la que en verdad permite establecer la diferencia entre juicios universales y particulares (porque no es la forma, porque la forma es inalienable). El que el “de algo” pertenece a otra cosa que la unidad de la conciencia, otra cosa en la que sólo puede ser y cabe la que está en una relación de *parte*. La comunidad de la nota, su vinculación a la identidad de la conciencia, no puede separarse de la participación del concepto, en este caso su vinculación a la distinción de la cosa, que es la que impide que la “comunidad” se diluya en la “identidad” y le recuerda su relación con la diferencia y la diversidad. En la interpretación inmediata y regular del juicio, atendida como está a la mera forma del concepto, no puede explicarse por qué hay juicios universales y no simplemente juicios analíticos, es decir, qué es lo que hace pertinente algo así como la “cantidad” en punto a los juicios. La misma perplejidad —o algo de la misma perplejidad— que encontramos en el hecho de que los juicios singulares, considerados desde el punto de vista de la mera forma lógica, es decir, de la relación de subsunción, en verdad no deberían distinguirse de los universales²⁰ (sobre esta indistinción vendremos ahora). Pues bien, considérese que esta diferencia, llamémosla “interna”, como aquella diferencia a la que no puede escaparse el concepto en su propio sentido y constitución, porque, como decimos, no hay unidad de la esfera sin diversidad, que esta diferencia, decimos, es justamente la clase de cosa que significan los conceptos de reflexión. Pero que siempre, y esto es fundamental, están al cabo de ser interpretados inmediata y regularmente, tal y como hemos visto ahora que pasa con la universalidad (o, como vamos a ver a continuación, con la particularidad).

En los juicios particulares nos encontramos con que la reflexión tiene lugar en punto a la diversidad. La «diferencia» o «diversidad», *Verschiedenheit*, sirve, en efecto, «para la producción de los [juicios] particulares»²¹ en la medida en que la reflexión lleva el juzgar o el juzgar tiene lugar (luego vendremos sobre el sentido de la “reflexión” y de sus conceptos como “hitos” de la localidad que es el ánimo) cabe la diferencia entre las representaciones. La diferencia lógica que expresan estos juicios consiste en la desigualdad entre el concepto del sujeto y el del predicado en punto a la extensión. Concretamente en (el sentido de la desigualdad es) que la esfera del concepto del predicado es mayor que la del concepto del sujeto²². Por tanto, que el

²⁰ A 71/B 96.

²¹ A 262/B 317.

²² Esto es así en los juicios particulares racionales *sensu stricto*, que son aquellos en los que el concepto del sujeto es siempre mayor, «*conceptus latior*», y mucho más en los que sólo son particulares «de modo contingente», en los que la esfera común es sólo una parte de ambos conceptos. De hecho, el ejemplo de los hombres instruidos es de esta naturaleza. Cf. *Logik*, § 21, Anm. 5; IX, 103.

predicado viene a ser, vamos a decirlo así, “recortado” en el juicio, ya que en el concepto de sujeto encuentra una “limitación” de su esfera. Como por ejemplo en “Algunos hombres son instruidos”²³. Esto significa, si es así que en la posición del predicado hay un reconocer-se, que es lo que expresa la analiticidad del juzgar (la posición del predicado es el decir-se del juzgar), esto significa, decimos, que el predicado no se reconoce totalmente en el concepto del sujeto, que hay una suerte de quiebra en la analiticidad. En el juicio particular, si atendemos a lo que se expresa en esta clase de juicio (a su figura, por tanto en su distinción respecto del juicio universal) el predicado se reconoce en el sujeto pero sólo como “parte”, por tanto en su vinculación con el “de algo”, que es lo que apunta propiamente al contenido del concepto y al juicio como la forma del conocimiento. La particularidad del juicio, considerada de esta manera, *de calado*, si podemos llamarla así, apunta a la “distinción” o “separación” del predicado respecto el sujeto, por tanto a la limitación de la universalidad de la esfera y, como decimos, al calado mismo del juicio como “partición” y como conocimiento. Esto no significa que el juicio particular esté fuera de lo que constituye propiamente la forma del concepto. La universalidad (así como el componente analítico que lleva consigo) es la forma del concepto, y lo es de modo inalienable según hemos visto (tanto como lo sea la conciencia, en esa su inmediatez). Porque sigue siendo así que “instruido” es el predicado que se dice de todos aquellos hombres que lo son, entiéndase, de *cada uno* de ellos. Lo que sucede es que la cantidad particular de un juicio, el que pueda haber juicios cuya cantidad consista en una limitación o partición, o si se quiere, el que en el juicio sea relevante algo así como “cantidad”, que emerja como, según lo hemos llamado antes, “aspecto” del juicio, esto es así porque el concepto y su tener lugar, que es el juzgar, están vinculados a algo así como el “conocimiento en general”. Por tanto, siempre sólo en relación a la materia y no sólo a la forma del concepto. Que es la clase de cosa que significan los conceptos de reflexión cuando se consideran como la expresión de esa diferencia que une y separa (y que es lo que hemos dicho que supone el traer la distinción “forma / materia”, como distinción, a la “materia” misma del concepto).

No hay juicios universales si faltan los juicios particulares, ni tampoco al contrario. Al estar en juego la “cantidad”, los juicios que son pensados o en los que la reflexión piensa y se atiene a la identidad significan universalidad, lo que quiere decir, reconocimiento exhaustivo de la conciencia en el decirse, que siempre lo es de una multiplicidad. Un reconocimiento que sólo tiene lugar en punto a la materia, en punto a la diferencia y el diferir, y que, según hemos señalado, en la cantidad acaso pueda considerarse como la diferencia sin más, por eso expresada en los términos “primitivos”, si se nos permite la expresión, de «mismidad/ diversidad» (como la otra traducción, quizás semánticamente más ajustada a la expresión de la diferencia en punto a

²³ Digamos algo sobre este ejemplo, que aparece de modo recurrente en toda la obra de Kant. El ejemplo de «algunos hombres son instruidos» que hemos utilizado se ha tomado concretamente de la *Metafísica* Volckman (XXVIII, 396), que contiene ejemplos de todas las clases de juicios. Pero el predicado “instruido” aparece como ejemplo en otros lugares (lo encontramos en las Lecciones de Lógica [cf. IX, 97] así como en la *KrV* [A 304/B 360]). Lo que no debe estar privado de cierto significado, pues si la filosofía, que es la que aparece vinculada con la idea de «*Gelehrte*», es una doctrina, «*Lehre*», o no, es decir, si es más bien un saber en sentido propio, «*Wissen*» (cf. p.e. *KpV*, V, 108-9), o si no lo es, en esto se juega la naturaleza de la reflexión, que es de lo que justamente se trata aquí, queremos decir, en la “lógica”. Esto es lo que, a nuestro juicio, viene a ventilarse en si la filosofía puede considerarse como un “género” o “esencia”, o si le pertenece más bien una categoría que la vincule a la “acción” y al “modo de ser” (en el sentido en que en Kant pueda hablarse de una cierta vinculación entre «*actus*» y «*habitus*», de la que no vamos a tratar aquí). Y por eso la idea de filosofía y el problema de si es una “clase” de saber aparece (no puede sino hacerlo) precisamente en algo así como una Arquitectónica, esto es, entendida como el trazado de los fines de la Razón (A 838/B 866 y ss.).

la “cantidad”). La “producción” de juicios universales no puede considerarse por tanto como un modo en que puede tener lugar la reflexión, o en el que puede no tener lugar, como si la reflexión pudiera “dirigirse” y producir en cada caso un juicio diferente. Se trata de algo que pertenece a la reflexión misma en punto a la condición de conocimiento del juzgar; la necesidad de que siempre y en cada caso la conciencia se reconozca y se piense idéntica como unidad de la multiplicidad. Por eso siempre puede haber juicios universales, con independencia de la “cantidad”, entendida material o colectivamente, de cosas subsumidas bajo el concepto. Simplemente como reconocimiento de que la conciencia es idéntica en la diversidad de representaciones. Por lo mismo, siempre la reflexión tiene que poder tener lugar en punto a la diversidad y producir juicios particulares; porque siempre ha de haber una multiplicidad o diversidad de la unidad, lo que quiere decir una separación o límite constitutivo de la conciencia respecto de la materia del juicio en general (por lo mismo, la apercepción trascendental es siempre también «unidad analítica» —más adelante volveremos sobre esto). Es decir, que siempre todo juicio, en general, como predicación, admite un juicio particular (ahora veremos formulado esto en términos de “género” y “especie”). Otra cosa es que sólo en la experiencia se pueda proporcionar la diferencia que vendrá al caso, la determinación material propiamente dicha. Lo que decimos es que pertenece a la propia reflexión el *estar* siempre *al cabo* de la universalidad y de la particularidad en la medida en que siempre en el ánimo tienen que poder encontrarse las marcas de esta diferencia. Y lo mismo podría decirse de los demás títulos del juzgar.

La interpretación inmediata y regular de la cantidad es una suerte de “elusión” de la cantidad misma (una interpretación “abstracta”), ya que considera el juicio sólo en punto a la relación de identidad que alberga como decir-se-de que es. Lo que sucede es que se confunde tal identidad con la cantidad de la universalidad, aunque sin “reconocerla” como tal cantidad, decimos, precisamente porque en el juicio universal la conciencia de la identidad se encuentra sin fisuras en el concepto del sujeto. Es decir, donde la “cantidad”, la universalidad como materia, viene a ser suplantada por la forma de la universalidad, esto es, en tanto que “mera forma”. Pero donde esto, y esa es la clave, constituye en cierta manera una interpretación “correcta”, es decir, si partimos del hecho de que la mera forma del concepto y la universalidad en que consiste constituye algo que es inalienable. Como la interpretación que destella inmediatamente y en la superficie, según lo hemos explicado más arriba. Por lo mismo, también hay una interpretación inmediata y regular de la particularidad. De hecho constituye la interpretación inmediata y regular del contenido, correlativa a esta de la extensión, por tanto también como una cierta elusión de la cantidad misma (o como una resonancia —por eso mismo abstracta— de la forma del concepto). Esta interpretación es la que considera que el concepto cuya extensión es “menor” que la del predicado es siempre sólo un concepto común, por tanto que también es un concepto universal y que puede tener una extensión igualmente universal. En el caso de “algunos hombres son instruidos” siempre podrá decirse, por ejemplo, “todos los hombres de tal o cual ciudad son instruidos”, lo cual, aun cuando se trate de un predicado contingente (*supra*) se considera solamente en punto a la forma de la universalidad, es decir, confundiendo, como hemos dicho, la universalidad “material” con la puramente (o meramente) “formal”, o lo que es igual (porque esta distinción es llevada a la propia materia), la de “concepto parcial” con la de “nota” (malentendida inmediata y regularmente, según hemos explicado más arriba). Se trata de la “elusión” de la verdadera condición material de la extensión, que sólo constituye una unidad de una multiplicidad, nunca al margen del contenido, y que es justamente lo que se vuelve expreso en los juicios empíricos, en los que, como se dice en otro lugar, el predicado constituye «sólo

una parte» de eso «completo» que es la experiencia²⁴. Repárese en que, así entendido, el concepto particular es nada más que una “parte” de otro concepto “mayor”, pero en el modo y manera en que inmediata y regularmente se puede entender esta relación, a saber, simplemente como un predicado que es nota de otro concepto superior. Donde, como decimos, la idea de “nota” se desentiende de su vinculación a la multiplicidad de la que es unidad y viene a “disolverse” en la multiplicidad de otra extensión, como mero predicado por tanto. Si se quiere, teniendo como horizonte la universalidad en general, es decir, la totalidad abstracta de extensión, que es como podemos considerar analíticamente la extensión (por eso, porque “abstracta”, con independencia de cualquier “cuántos” de la extensión y de cualquier atenimiento a la cantidad en sentido propio). En fin, como la interpretación inmediata y regular de «género» y «especie» (sobre los que vendremos a continuación).

En todo caso, en la interpretación inmediata y regular de los juicios universales y particulares, así como en su calado, no se agota la dilucidación y las “trazas”, vamos a decirlo así, con que fenomenológicamente emerge en la lógica misma (como desde “la cosa misma”) la cantidad. Veamos esto.

5.2.2. Los juicios singulares y la “paradoja de la cantidad”.

«Contenido y extensión de un concepto están uno respecto a otro en una relación inversa. Es decir, cuanto más contenga un concepto *bajo* sí menos contendrá *en* sí y al contrario».²⁵

La relación que aquí se expresa, cabe la materia del concepto, es de una inversa proporcionalidad. Entre la extensión y el contenido del mismo. Esto, como hemos dicho antes, revela las tensiones que deben poder encontrarse entre la materia y la forma del concepto en punto al conocimiento, esto es, cuando se considera el concepto como expresión del “conocimiento en general”. Concretamente, entre lo que el concepto o conocimiento tiene, vamos a decirlo así, de “meramente lógico”, que es cuando se considera que tiene una extensión, en punto a la unidad de la diversidad (cuando está vinculado inmediatamente a la conciencia pero siempre sólo como conciencia-de, tan sólo intencionalmente pues); y lo que tiene de “contenido” en sentido propio (cuando el conocimiento es “parte”), en lo que tiene del “con” del “habérmolas con” en general que también es, en punto a la diversidad que hace frente a la conciencia (cuando se atiende a lo diferencia de la conciencia). Por tanto, en cierto modo entre lo (meramente) “lógico” y lo “no-lógico”. Pero, ¿es así?. Piénsese que esta relación lo es en punto a algo que sólo respecto al conocimiento puede considerarse como cantidad. Lo que queremos decir es que un juicio analítico no tiene “cantidad” (aunque en la cantidad del juicio como conocimiento haya algo que puede llevar a confundir el juicio universal con el juicio analítico, como hemos visto). Porque, ¿no es la “cantidad” algo que sólo tiene sentido y que únicamente emerge cuando consideramos la diferencia, es decir, cuando consideramos que no hay identidad sin diferencia ni diferencia sin identidad?. ¿Y no es esto lo que se expresa en la relación inversa entre esfera y contenido de un concepto, la imposibilidad de que el conocimiento se agote sólo en uno de los dos términos?.

²⁴ A 8: «... die vollständige Erfahrung von dem Gegenstande, den ich durch einen Begriff A denke, welcher nur ein Teil dieser Erfahrung ausmacht.»

²⁵ «Inhalt und Umfang eines Begriffes stehen gegen einander in umgekehrten Verhältnisse. Je mehr nämlich ein Begriff *un*ter sich enthält, desto weniger enthält er *in* sich und umgekehrt».

La relación inversa dice que la materia del conocimiento, y con ella el conocimiento mismo, tiene un límite. Un límite diferencial, un límite que se expresa y reconoce justamente, no en el más ni en el menos, que no pueden marcarse “desde fuera” (lo que sólo se podría hacer desde una instancia “separada” de la relación), sino precisamente en un más que tiene su límite en el menos y en un menos que tiene su límite en el más, para lo cual hace falta que más y menos lo sean en punto a lo mismo, por tanto “internamente”, y que por tanto en cierto modo, y aquí está la paradoja, el “más” no sea lo mismo que el “menos”, que la correlación no lo sea respecto a algo que podamos considerar uniformemente como “cantidad”, que es lo que se piensa habitualmente en este concepto (o bien que la correlación no sea una mera correlación y que esté determinada absolutamente, por un límite inalienable); que sean “más” y “menos” no respecto de lo mismo (esta sería otra posible formulación de la paradoja) sino respecto de una diferencia. Por tanto, sólo desde la atingencia o pertinencia de la materia (desde la atingencia o pertinencia del diferencial materia-forma). Cuando la cantidad viene a considerarse como *un diferencial*²⁶. Esta es la clave. Que, en efecto, «cuanto más contenga un concepto *bajo* sí menos contendrá *en* sí [sub. orig.] y *al contrario* [sub. mio]». Por eso, porque «El alcance o esfera de un concepto es tanto mayor cuanto más cosas estén bajo él y puedan pensarse a través de él»²⁷, pero esto no agota la cantidad, que requiere también de la diferencia, hace falta que el contenido se “retraiga”; y viceversa, que cuando el contenido sea mayor sea la esfera la que quede retraída. Pero, ¿es esto así?, ¿podemos reconocer esta diferencia en la cantidad?

Consideremos primero el caso del juicio singular, qué es y cómo cabe entenderlo como juicio de “cantidad”, es decir, qué “cantidad” o qué de la “cantidad” significa la singularidad.

5.2.3. Exposición formal de los juicios singulares.

La dilucidación de la lógica que hace Kant, y también de la “forma lógica” (en punto a la tabla de los juicios), se aparta de «la técnica habitual de los lógicos». El primer distanciamiento lo encontramos precisamente en punto a los juicios singulares, que, como señala Kant, no merecen «una posición especial»²⁸ en la tabla de «los lógicos». La razón es que los juicios singulares y los juicios universales son iguales en punto a la «validez interna» (*innere Gültigkeit*). Esto quiere decir que tanto en el juicio “Cayo es mortal” como en el de “todos los hombres son mortales” el predicado es puesto de la misma manera respecto al sujeto, a saber, tal que «vale para aquel concepto [el del sujeto] *sin excepción*»²⁹ (sub. mio —ahora veremos por qué

²⁶ Esto no significa que cuando Kant piensa críticamente, en el seno de la Filosofía trascendental misma, la diferencia que tiene lugar en lo matemático, que es la diferencia entre magnitud extensiva e intensiva (que va a corresponder a los dos Principios matemáticos del Entendimiento puro, los Axiomas y las Anticipaciones), la magnitud extensiva vaya a quedar, digámoslo así, de parte de la interpretación inmediata y regular de la magnitud, mientras que la magnitud intensiva, no. Un examen detenido de estos dos primeros principios (a la postre, de “lo matemático” mismo) va revelar que en verdad hay una copertenencia entre la extensión y la intensión de la intuición, precisamente por la finitud con que siempre tiene lugar la forma de la intuición (por esa su vinculación con la receptividad a la que nos hemos referido al comienzo de este trabajo).

²⁷ *Logik-Jäsche*, § 8 (IX, 96): «Der Umfang oder die Sphäre eines Begriffes ist um so größer, je mehr Dinge unter ihm stehen und durch ihn gebracht gedacht werden können».

²⁸ A 71/B 97.

²⁹ A 71/B 96: «Es gilt also von jenem Begriffe ohne Ausnahme».

subrayamos esta expresión). Esta es una manera de expresarse la identidad, que es el modo en que inmediata y regularmente viene a entenderse la relación del juicio, el modo que no sale de la relación misma ni (porque no) se pregunta por el espacio de su posibilidad (lo que no quiere decir que, aún dentro de la misma, internamente a la relación, no sea del todo correcto que entre los conceptos no puede mediar la contradicción, que es lo que supone la identidad y lo que estamos intentando rastrear desde el principio); esto es, cuando el valor de la cópula es el de la “igualdad” entre conceptos, cuando el modo y manera en que esto tiene lugar inmediatamente es el de su “identidad”. El que tanto en un caso como en otro no haya excepción, *Ausnahme*, quiere decir que el predicado no tiene restricción alguna en el sujeto. Cuando el sujeto “todos los hombres” dice lo mismo que el sujeto “Cayo” es porque en ambos casos el predicado “se agota” en el concepto del sujeto y nada sobra.

En punto al conocimiento, en cambio, el juicio singular es «esencialmente distinto» del juicio universal. Esto es así porque —la diferencia atingente a la *esencia* del conocimiento en general dice que— los juicios singulares «no tienen esfera», es decir, no tienen ninguna esfera; mientras que por el contrario los juicios universales tienen esfera, y la tienen como una esfera exhaustiva, tal que «el predicado vale para toda su [del concepto de sujeto] significación». Lo que quiere decir que el juicio singular y el universal son formalmente idénticos, pues dicen el predicado del sujeto con la misma irrestricción, pero esta irrestricción es en cada uno *justo por lo contrario* que en el otro, que es donde difieren en punto al conocimiento (donde la clave de todo va a estar en el sentido de esta, vamos a llamarla provisionalmente, “oposición”). En el juicio singular el predicado se refiere a «lo único [*einiges*] que está contenido bajo el concepto de sujeto», esto es, al individuo, que es justamente el “concepto” que no tiene extensión alguna. Y no la tiene porque ya no es en modo alguno concepto parcial, esto es, porque no es un predicado que pueda reconocerse como parte en el sujeto. Lo cual nos pone ante algo que en el conocimiento es simplemente, como hemos dicho antes, “no-lógico”. Como la exacerbación del contenido que es la supresión de la extensión, y con ello, en cierto modo, de la “lógica” misma, que se constituye en su relación. Por eso, porque «el predicado no puede estar referido meramente a uno [*einiges*] que esté contenido bajo el concepto del sujeto, pero estando excluido de un otro», la predicación aquí no tiene excepción. De hecho no podemos hablar ya más de un concepto “parcial” (las comillas alcanzan igualmente al concepto, sólo que ahora nos interesa eso del concepto que es su condición de representación parcial), no podemos hablar de un concepto de algo *de la cosa*, porque este concepto comprende la cosa misma en su integridad. Por su parte, en el juicio universal el predicado alcanza a toda la significación del concepto de sujeto, esto es (entendiendo aquí “Bedeutung” en su significado más general³⁰), a todo aquello de lo que se dice el predicado. El concepto de sujeto es por tanto, todavía, concepto parcial, “algo de” aquello de lo que se dice, y con ello (por la correlación entre extensión y contenido, entiéndase, porque no puede haber una sin el otro) parte de la extensión del concepto, ya no más un “uno”, o mejor, “un uno”, sino sólo “uno de más”. Mientras que, como decimos, en el juicio singular ya no tenemos más contenido, o si se quiere, tenemos el “contenido” exacerbado (el “juicio particular” exacerbado) y por eso ya no más contenido *de* un concepto, la representación que ya no es “parte”, según lo hemos explicado.

Pero, ¿y qué?. En el juicio singular tenemos que no hay extensión, que la extensión es “nada”, y en el juicio universal tenemos que la extensión es la totalidad («la significación toda», recuérdese). Pero sobre todo —y esto es lo que hemos querido señalar todo el tiempo— que

³⁰ Por tanto todavía no —aunque no lo excluya— el significado de, p.e., A 240/B 299.

como no hay contenido sin extensión tampoco hay ya concepto parcial y que el sujeto y su “concepto” son por tanto de otra naturaleza. ¿Significa esto entonces que los juicios singulares se salen de la “lógica”, entiéndase, de la lógica de los juicios universales y particulares?. Por de pronto, los juicios singulares están por igual en «la tabla completa de los momentos del pensar». Porque, como sabemos, estamos fuera de la interpretación habitual de los lógicos. Esto es, porque, en efecto, no estamos “fuera” de la lógica y no lo estamos porque, en lo que es una indicación fundamental, el juicio universal es formalmente equivalente al juicio singular. Como hemos dicho más arriba, explicar esto es comprender la verdadera naturaleza de la cantidad y de la forma del juzgar en punto a la cantidad. Pues bien, la clave de todo ello va a estar en que esta equivalencia formal constituye el otro modo de mostrarse la relación entre un sujeto y un predicado, que Kant expresa como la relación (y en este modo de expresarse el sentido mismo de esta relación) de «unidad a infinitud» (*Einheit zur Unendlichkeit*).

5.2.4. Sentido de la “paradoja”.

Se trata de ver cómo la paradoja, que pertenece y sólo se puede comprender desde la radicación “material” de la lógica y el juzgar (en punto al “conocimiento en general”), desvela la necesidad y el requerimiento interno de la tercera clase de juicios, los juicios singulares.

En punto a la extensión de un concepto cabe una diferencia o distinción. Es decir, dentro de la propia extensión del concepto. Es la distinción entre género y especie. «El concepto superior se llama, respecto al concepto que está por debajo, *género* (*genus*); el concepto inferior, en consideración al concepto que está por arriba, *especie* (*species*)»³¹. Podría parecer que esta distinción que determina los conceptos por su esfera (por la extensión de la misma) es una distinción sólo correlativa, que establecería la diferencia entre conceptos siempre en punto a la comparación del cuánto de la esfera. Pero esto sólo sería tal, entiéndase, absolutamente, si la “cantidad lógica” fuera simplemente una cantidad numérica, es decir, una magnitud meramente homogénea. La de los predicados comprendidos bajo cada concepto. Pues el concepto de “género” es simplemente aquel concepto que comprende “más” predicados que el concepto de “especie” (donde “más” quiere decir a su vez “multiplicidad”, por tanto como mínimo “dos”; o bien, donde quiere decir “número”), que sólo por eso, como el concepto que comprende “menos”, es “especie”. Sin embargo, como hemos visto la cantidad no puede dejar de pensarse siempre a una con el contenido, por tanto siempre abierta internamente por una diferencia que la determina (una diferencia que hace “figura” —ahora vendremos sobre esto). No por la diferencia que hay, el “cuántos” que fuere el caso, sino por el hecho de que siempre hay una diferencia, que el caso es que siempre hay un “cuántos”.

Puede decirse que la interpretación inmediata y regular es la que está a la base de esta lectura. Pues si la extensión constituye el “número” de lo que queda bajo el predicado, subsumido por él, ello se debe a que precisamente la conciencia que acompaña a todo aquello de lo que se dice el predicado es idéntica, que es lo que hace que todo esto sea, literalmente, homogéneo. Es entonces cuando la cantidad se entiende en punto a la unidad de una multiplicidad indistinta, es decir, porque se trata nada más que de una repetición de la misma conciencia en cada predicado. Como hemos dicho, es cierto que todo concepto es siempre un decir-se de y que en esa medida tiene que haber una cierta, digámoslo así, “analiticidad”. Pero la extensión no sería

³¹ *Logik-Jäsche*, § 9 (IX, 96): «Der höhere Begriff heißt in Rücksicht seines niederen Gattung (*genus*), der niedere Begriff in Ansehung seines höheren Art (*species*)». Subs. orig.

“cantidad lógica” a menos que la conciencia que se “repite” en cada predicado no estuviera ella misma “distinguida” en punto a la cosa y respecto a la misma como todo; abierta en y por la multiplicidad de la que siempre es unidad analítica. La diferencia entre género y especie indica que esto es así, ya que es porque el concepto es materialmente siempre también “concepto parcial” que la extensión, en sí misma, tiene que estar siempre abierta a una tal diferencia. La diferencia entre género y especie no expresa una relación de “cuántos”, siempre sólo derivada y que necesita de un horizonte previo, sino una determinación de todo concepto (un tal horizonte) que es la “cantidad” (lo mismo que en el caso de las magnitudes en punto a la experiencia, donde no se puede saber de antemano el “cuánto”, *quantitas*, de algo en tanto que objeto de experiencia, pero sí que todo objeto deberá tener una magnitud, *quantum*, que constituye por tanto una determinación de su esencia). Lo que decimos es que los conceptos de reflexión tienen que estar implicados en la génesis de los juicios y, por tanto, en la de la “cantidad” misma, porque se no trata sólo de que generen los juicios *de cantidad*, sino de que generen la cantidad *de los juicios*. Esto es lo que nos encontramos en la diferencia entre género y especie, la determinación de la extensión como algo “distinto” y que comprende internamente una diferencia. En fin, el diferir a que nos hemos referido antes entre “universal” y “particular”.

Pero lo que nos interesa sobre todo de esta distinción es que, tal y como viene descrita en la Lógica, contiene la mostración y puesta a la vista, internamente y en punto a la cosa misma, de lo que sólo puede dibujar la “cantidad”; es decir, porque muestra y pone a la vista fenomenológicamente la cantidad. Esto es así porque esta distinción contiene y se sustenta particularmente en la “paradoja” misma, que es en la que reside verdaderamente toda la potencia fenomenológica (de mostración) de algo así como la “diferencia”.

Comencemos con unas observaciones, digámoslo así, “estructurales”, en punto la clase de cosa que buscamos con vista a este dibujo de la cantidad. La relación y la diferencia entre género y especie no es una relación variable e indeterminada, que es lo que supondría que fuera siempre sólo relativa (donde el “más” sería el “más” únicamente respecto de un “menos”, y viceversa, es decir, y no sería una exigencia “de respectividad” diríamos), porque hace falta primero que haya una tal relación, algo así como el horizonte mismo que podemos llamar cantidad. Luego, dentro de este horizonte, será así que los conceptos “superiores” e “inferiores” se establecerán sólo «respectivamente»³² (cabe esa “respectividad”, según la hemos llamado). Pues bien, lo que determina un tal horizonte que nos permita poder dibujar la figura de la cantidad será aquello que podamos reconocer como límite, allí donde ya no quepa buscar y proseguir con la distinción y que constituya su demarcación (que constituya la diferencia de esa su distinción). Piénsese que son dos los términos, es decir, que el límite que dibuje la figura tendrá que poder dar cuenta de ambos, del género como género y de la especie como la especie. Por tanto, que si tiene que haber un horizonte para ambos, el horizonte tendrá que establecer no sólo que cuando hay género hay especie (y viceversa), sino que siempre hay género y siempre hay especie, que, como hemos dicho, la cantidad como diferencia necesaria entre género y especie pertenece al concepto mismo en tanto que “lógico”. Pero, ¿hay tal?. Como hemos dicho, la paradoja de la cantidad nos pone ante el hecho de que la cantidad en verdad es una suerte de diferencial, lo que significa que comprende a los dos términos cuya distinción establece, contenido y extensión, pero siempre sólo de manera que, siendo su relación la de una proporcionalidad inversa, no pueda haber ninguno sin el otro, esto es, porque en última instancia no puede dejar de haber una tal “proporcionalidad”. La relación diferencial consiste así en que ninguno pueda “suprimir” al

³² *Op.cit.*, § 9 y Anm.; IX, 96. «... höhere und niedere Begriffe nur beziehungsweise (respective) so heißen».

otro, que la inversión no pueda acabar con la diferencia misma; que es lo hemos apuntado como horizonte. Ahora bien, como el género es género y la especie es especie aun cuando su “figura” sea correlativa (o «respectiva», como dice Kant, pero siempre en este sentido en que hemos explicado la idea de “diferencial”), tendrá que ser así que en la determinación de cada uno deberá poder encontrarse justamente la del otro, a modo de “contrafigura” si se quiere. Con lo que el límite a que nos hemos referido tendrá que poder encontrarse en ambos, esto es, en cierta manera como el mismo límite. Veamos si es así.

Por lo que hace al género, en tanto que atingente a la condición de «*conceptus superiores*»³³ del concepto, tenemos que la extensión tiene su “figura” en la «*universalidad (universalitas)*», que es «la magnitud consumada de la extensión»³⁴. La universalidad constituye aquella extensión para la que no hay otra posible relación que la de subsunción (lo cual, repárese, ya no es una determinación meramente cuantitativa, sino de carácter “relacional”, esto es, no simplemente “correlativa” sino previa a toda correlación, en fin, la determinación misma de la posición de y cabe una diferencia). Esto también se puede expresar de otra manera: es aquella esfera cuya sola determinación (y de ahí su especial condición de límite de una figura) es la de ser género (o si se quiere, cuya determinación es la de la “superioridad”, sin más). El contenido, en cambio, constituye la “contrafigura”. Pero no sólo porque la extensión, que es la posibilidad de que un concepto sea “común a”, presupone que el predicado pertenezca como “parte” a una multiplicidad (esta “presuposición” sería en verdad simplemente una “definición”, entiéndase, una definición “nominal”). Para que funcione como tal tiene que ser así que el contenido, en tanto que diferencial, como lo otro que la extensión, funcione como límite absoluto, es decir, que constituya la figura de la extensión como tal figura (de ahí su condición de “contrafigura”, como “fondo” si se quiere). Pues bien, esto es lo que nos encontramos en el hecho de que la magnitud “consumada” no es en modo alguno la magnitud “infinita”. Porque si la universalidad tiene que ser extensión, esto es, si tiene que seguir estando en el horizonte de la cantidad (como tal horizonte), entonces tiene que ser así que no suprima al contenido, que es lo que significaría una extensión absoluta, un concepto sin contenido, pues no podría reconocerse, por esa su infinita predicabilidad, como parte de nada. Es decir, porque de no tener límite la extensión del concepto mismo, como predicado queremos decir, quedaría suprimido. Por tanto, porque quedaría suprimida la cantidad lógica misma: ningún predicado puede decirse infinitamente sin convertirse, como concepto parcial, simplemente en “nada” (lo que confirma que los predicados y su “número” no pueden comprenderse en términos meramente cuantitativos, es decir, cuando “cantidad” dice simplemente correlación y homogeneidad).

La extensión y la condición de “superior” del concepto se ganan únicamente perdiendo en contenido. Esta pérdida viene significada en la idea de “abstracción”, que no es otra cosa (aquí) que la supresión de las diferencias. De hecho, un género no es nada más que el resultado de «apartar con el pensamiento»³⁵ una determinación (la diferencia específica). Pero si suprimimos toda diferencia, lo que quiere decir todo predicado, entonces llegaríamos a «que desaparez-

³³ *Ibid.*

³⁴ *KrV*, A 322/B 378-9. En este mismo texto habla también Kant de la «magnitud toda [*ganze*] de la extensión».

³⁵ «*Die größte mögliche Abstraction giebt den höchsten oder abstractesten Begriff—den, von dem sich keine Bestimmung weiter wegdenken läßt*» (*Logik-Jäsche*, § 15; IX, 99).

ca el concepto todo»³⁶, o bien, a que desaparezca el concepto en cuanto tal o sin más. De este modo tenemos que es el contenido el que pone el límite y constituye en última instancia al género como “figura”. Donde el límite de la universalidad toma la figura del «*genus*» o «*conceptus summum*»³⁷, que es el concepto al que podemos atribuir una magnitud consumada; el concepto de esta magnitud plena (pero todavía magnitud lógica, como decimos).

Decimos que como las figuras de género y especie son correlativas tendrá que ser así que en la figura de género encontremos ahora el límite que constituye a la especie como “figura” (su “contrafigura” como la hemos llamado). En efecto, el “principio” de la especie (lo que quiere decir la determinación en punto a su esencia) afirma que «En la serie de especies y géneros no hay un concepto ínfimo (*conceptum infimum*) o una especie ínfima, bajo la que no estaría contenida ninguna otra»³⁸. O lo que es igual, si podemos encontrar algo de este tenor es sólo «*comparativamente en favor del uso*»³⁹, «por así decir, por convención», porque absolutamente (necesaria y no arbitrariamente), en punto a su *condición misma* de concepto “parcial”, que es lo que está en juego, no cabe que una especie sea ínfima. Esto es así porque la condición de “especie” no es otra cosa que el ser del concepto parcial, lo que quiere decir, el poder-ser siempre (el no poder dejar de ser) “parte”; no sólo ser “algo”, que es lo que significa la condición de género y de predicado, sino también ser siempre “de algo”. Esta condición de especie remite, lo mismo que hemos visto en la condición anterior, a su “contrafigura”, es decir, aquí a la extensión como su salvaguarda; lo que quiere decir, como salvaguarda del contenido lógico. Como hemos señalado antes, no se trata sólo de que para que haya concepto parcial, que es el aspecto de la materia que mienta el contenido, tiene que haber concepto común, es decir, extensión, sino de que el contenido tiene que ser puesto a salvo precisamente por la extensión. Piénsese que lo que impone la extensión es la relación de subsunción, el que siempre tiene que poder dividirse el concepto porque siempre es un género. Por tanto, en cierto modo, la ausencia de límite. Pero, ¿cómo puede constituir entonces la figura del contenido si aquí no parece que nada pueda “trazarlo”? Pues en tanto que el contenido, el que podamos pensar siempre un predicado como “parte”, alberga justamente la multiplicidad. Porque mientras que en el concepto como género queda la “unidad”, en el concepto como especie queda justamente la “diferencia”, la irreductibilidad a unidad alguna, que es la figura propia del contenido. Y que es lo que aquí significa propiamente, como “determinación” (como paradójica determinación diríamos), la infinitud, la infinitud como “figura”.

No obstante, ha de repararse en que, planteada en estos términos, hay una diferencia en el modo y manera en que en cada caso, por lo que hace a la extensión y por lo que hace al contenido, nos hemos con el límite. O el “cómo” del límite si se quiere. Porque el límite del género es el contenido, el que todavía tiene que haber un cierto contenido, por tanto la imposibilidad de la que extensión sea efectivamente infinita, mientras que en el caso de la especie el límite lo

³⁶ «Und zu einem solchen müssen wir zuletzt gelangen können, weil es doch am Ende einen höchsten Begriff (*conceptum summum*) geben muß, von dem ich, als solchem nichts weiter abstrahiren läßt, ohne daß der ganze Begriff verschwindet» (op.cit., § 11, Anm; IX, 97).

³⁷ Logik-Jäsche, § 11; IX, 97.

³⁸ Logik.Jäsche, § 11, Anm. (IX, 97): «Aber einen niedrigsten Begriff (*conceptum infimum*) oder eine niedrigste Art, worunter kein anderer mehr enthalten wäre, giebt es in der Reihe der Arten und Gattungen nicht, weil ein solcher sich unmöglich bestimmen läßt».

³⁹ Ibid. Sub.orig.

constituye la extensión, el que siempre tiene que haber concepto, por tanto la imposibilidad de que el contenido sea absolutamente ilógico. Con lo que el primero encuentra la figura en un máximo determinado (aunque, como vamos a ver, exangüe) mientras que el segundo no. Para poder entender esto no debe olvidarse que estamos ante la “cantidad” y más concretamente ante la “cantidad lógica” y que, como venimos diciendo, estamos ante otra lógica que la de los lógicos; por tanto, que no podemos simplemente pensar en términos de conciencia y de analiticidad (aunque también se pueda en el modo y manera en que hemos mostrado que debe hacerse). La “cantidad” apunta al hecho de que el conocimiento es, en cuanto cierto “habérselas con”, una actitud o conducirnos fundamentalmente lógico con la multiplicidad, por tanto siempre en punto a la diferencia o al “entre” en el que se constituye un tal “habérselas con” en punto a aquella, que es lo que se expresa en los conceptos de reflexión (en su verdadero calado) en tanto que modos lógicos de tener lugar tal diferencia. Pero he aquí que en los límites que constituyen las “figuras” de la cantidad (y sus correspondientes “contrafiguras”), y por tanto los modos en que se expresa el diferir y la diferencia que hace posible algo así como la “cantidad”, hay una cierta asimetría. Esta asimetría se expresa en el siguiente principio lógico: «*Hay un género que ya no puede ser especie, pero no hay ninguna especie que no pudiera volver a ser género*»⁴⁰. Esto debe entenderse en sus términos estrictos. El contenido impone a la extensión un límite absoluto que hace que su “totalidad” no pueda ser infinita; “sumo” significa por tanto un contenido “superior”. La extensión, por su parte, no impone límite alguno al contenido; por eso la “figura” de la especie es en este caso la de la imposibilidad del género “ínfimo”, lo que por ser tan inferior ya no sería concepto en modo alguno. Es decir, siendo así que la determinación lógica «no puede considerarse nunca consumada»⁴¹ y, con ello, que el contenido es aquí esencialmente indeterminado. Como hemos dicho, desde un punto de vista descriptivo, esto es así porque aquí la “figura”, la que es propia de la especie, no es otra que la de la multiplicidad, esto es, para que podamos considerarla propiamente como figura (como de-terminante), la figura del in-finito. Por tanto, siendo así que, *al menos en cierto modo*, falta un “límite” o una “traza” en sentido propio. Pero, ¿y qué?, es decir, ¿qué es lo que significa esa asimetría?. Por de pronto, repárese en que son tres los momentos del pensar en punto a la cantidad. Donde los juicios singulares tienen algo que ver con los juicios universales, al menos en cuanto a la forma; cosa que no sucede entre los juicios universales y los particulares, que sostienen cierta “diferencia” entre sí. De hecho, lo que nos ha traído hasta aquí, no debe olvidarse, es justamente por qué son distintos en punto al conocimiento juicios que no lo son en punto a la forma. Repárese, por tanto, en que estamos ante una diferencia que tiene lugar “internamente” a lo que siempre podamos considerar una relación entre conceptos. Por eso tenemos que, en lo que hace a la división del concepto, no puede haber en modo alguno un término, esto es, tenemos que el límite aquí, de haberlo (de haberlo internamente queremos decir), no es nada más que —tiene que ser— indeterminado.

Sin embargo, la cuestión tiene que ver justamente con esto. Con el hecho de que en el juicio singular y en el juicio universal, o en el juicio particular, que es (sólo) una restricción del universal, que en ambos juicios, decimos, se pone en juego el conocimiento sólo que en punto

⁴⁰ *Ídem*: «*In Absicht auf die Bestimmung der Art- und Gattungsbegriffe gilt also folgendes allgemeine Gesetz: Es gibt ein Genus, das nicht mehr Species sein kann, aber es gibt keine Species, die nicht wieder sollte Genus sein können*». Esto mismo, sólo que formulado “ontológicamente” (luego comentaremos este extremo) lo encontramos también la Crítica en el “principio” de que «*entium varietates non temere minuendas*» (A 656/B 684).

⁴¹ *Op.cit.*, § 15, Anm (IX, 99): «*in Ansehung der letztern [Begriffe] kann die logische Bestimmung nie als vollendet angesehen werden*».

a cosas distintas. En el juicio universal la cuestión es la extensión, aunque igualmente vinculada con el contenido. Por eso es claro que la interpretación inmediata y regular encuentra eco en él. Esa reverberación a la que venimos refiriéndonos. Pero también lo es que el conocimiento no queda en modo alguno obviado. Porque la extensión atiende a la “cantidad” del conocimiento, que no se limita a ella, es decir, porque la cantidad todavía tiene que poder pensarse en punto al contenido (que es donde se va a encontrar el secreto de los juicios singulares). Así, en el principio de la especie lo que se afirma es que siempre ha de ser posible conocer las cosas, que el conocimiento no puede tener límite en su extensión. Por eso esta imposibilidad se expresa como una suerte de in-definición, porque con ello deja “abierto”, si puede decirse así, al pensar (entiéndase en tanto que “conocer”) toda su potencia, esto es, como conocimiento. El hecho de que ante la multiplicidad de las cosas el pensar nunca podrá encontrar un límite en la cantidad, que la cantidad en punto a la extensión no puede ni debe tener límite alguno. O mejor, si es que es así que aquí la extensión constituye la “contrafigura” del contenido, el hecho de que la cantidad, el “cuántos” lógico del contenido, no pueda nunca estar limitada en el número no dice otra cosa sino que el contenido de los conceptos tiene que ser siempre multiplicidad (eso en cuanto tal “indeterminado” si puede decirse también de esta otra manera); lo que quiere decir, que tiene que ser contenido y no extensión. Esto es lo que expresa en verdad el principio de la especie. El “principio” que lo es del “conocimiento” mismo (que constituye su constitución o esencia): en el fondo, el «principio de *especificación*»⁴².

Antes de seguir, y ahora que parece que hemos dilucidado completamente el principio lógico de la “especie”, digamos algo sobre la “reutilización” de los textos de la Lógica — textos a los que por el momento queremos atenernos exclusivamente— en la Crítica. Como señalamos, se trata de ver si y cómo en la propia lógica y en su sentido se encuentra ya, tal y como Kant la ha desvelado críticamente, la posibilidad misma del conocimiento. Eso que hemos dado en llamar “conocimiento en general”. Y ello como confirmación de que tiene que leerse el análisis kantiano del juzgar siempre en punto a la reflexión y a su “calado”. Esto es, de que hay ya en la exposición de la lógica y de lo lógico una profundidad fenomenológica. Pues bien, en el texto del primer Apéndice de la Dialéctica trascendental (A 642-668/B 670-696) tenemos todo esto. Cómo los principios lógicos son atingentes a la razón y a su propio e interno proceder, como reflexión (el uso hipotético es el asunto de ese Apéndice), también por tanto como principios “económicos” (*ökonomische*⁴³), y en esa medida también al conocimiento. Esto, que está ya en la primera edición, viene a reforzarse en la segunda edición en el párrafo añadido como «§ 12». Queremos decir, precisamente en punto a la “cantidad”. Porque lo que se muestra en este texto es que la cantidad tiene una virtualidad “cualitativa”, lo que quiere decir en punto a la razón y a la constitución misma del conocimiento en general, en punto al sistema pues, por tanto al margen de la constitución de la experiencia (que es a la que quedaría limitado el sentido propiamente “cuantitativo”, el que se encontraría como rendimiento del esquematismo en los Axiomas de la intuición), que sólo confirma lo que venimos diciendo del juzgar y de lo que ya supone la Deducción metafísica a la que nos hemos referido con frecuencia. Aunque este análisis que hacemos tenga que poder hacerse igualmente en punto a los demás momentos del «pensar en general». Señalemos también que en este Apéndice queda claro que la profundidad del juzgar tiene que vincularse con la de la razón, lo que significa que algo así como “el entendi-

⁴² KrV, A 638/B 686. Sub. orig.

⁴³ A 650/B 678.

miento” no puede pensarse sin un trabajo adicional, así pues, en el seno de un cierto juego de facultades.

Pero, dicho esto, ¿y los juicios singulares?. Porque recuérdese que todavía tenemos que comprender por qué esta clase de juicios está presente en la tabla de los momentos del pensar en general.

5.2.5.Revisión de la ontología.

Volvamos sobre el concepto sumo, teniendo en cuenta que de alguna manera constituye el verdadero “límite” (o al menos el límite expreso). Este concepto, ¿qué predicado contiene?. Es decir, ¿qué predicado es aquel que ultima el contenido y que así limita la extensión?. El concepto sumo es el de concepto de *algo*. Piénsese que “algo” no es sólo un predicado obtenido por comparación de predicados cada vez más generales, sino que es más bien el resultado de la supresión de diferencias específicas, por tanto mediante sucesivas abstracciones, lo que quiere decir alejándose cada vez más del contenido. El género sumo no es tanto la mayor nota, es decir, la “más común”, cuanto el menor “concepto parcial”, la “parte menor” de cualquier cosa. En este sentido tenemos que «*Etwas*» es el otro nombre para el predicado ontológico por excelencia, el del “ser”. Algo de esta interpretación, en la medida en que haya terminado convirtiéndose en la interpretación inmediata y regular (no suficientemente originaria), la recuerda Heidegger en el comienzo de *Sein und Zeit*, puesto que «Se dice: el “ser” es el concepto más universal y más vacío»⁴⁴. Pero, ¿es así, es decir, *también* en Kant?

En la Crítica nos encontramos con que el concepto de «algo» se opone al concepto de «nada» (*Nichts*). Como reconoce Kant en estas páginas finales de la Anfibología (en el que podría considerarse como al “apéndice” del Apéndice), se trata de la reformulación de la división con que «comúnmente [*gemeiniglich*] se suele comenzar una filosofía trascendental» (que aquí habrá de entenderse en el sentido de la Escuela, como la interpretación “habitual” de “los metafísicos”), que es la «división en lo posible y lo imposible»⁴⁵. Como una división de o atinente a la “ontología”. Conviene reparar en que lo que constituye el «concepto supremo» (*höchsten Begriff*) no es un concepto sino una división, *Einteilung*, una partición; que lo primero es una *diferencia*. O al menos cuando se trate de ontología (si también esto va a resultar relevante en la lógica, es lo que tenemos que ver a continuación). Esto significa que no puede haber conocimiento, entendido en general, e.d., también tal y como podía entenderlo la tradición, o mejor, *precisamente* tal y como podía entenderlo la tradición, si falta una tal partición. Esto es así porque la tradición ha venido a entender el “ser” justamente desde el principio de no contradicción y vinculado por tanto con el principio de razón suficiente⁴⁶ (que es una de las piedras de toque de la filosofía de Leibniz, a quien está referido polémicamente este Apéndice).

⁴⁴ «*Man sagt: "Sein" ist der allgemeinste und leerste Begriff*» (*Sein und Zeit*, § 1, Tübingen, Max Niemeyer, 1986, p. 2).

⁴⁵ A 290/B 346.

⁴⁶ En la Anfibología no aparece el principio de razón suficiente (merece en cambio un repaso en los *Fortschritte* —XX, 282-3). Y no aparece porque lo que interesa considerar del “intelectualismo” de Leibniz es su interpretación de la sensibilidad, y no del ser propiamente dicho ni de la lógica, que es adónde nos lleva este principio.

Es lo mismo que nos encontramos en el comienzo de la ontología de la tradición, la íntima alianza entre el ser y su principio (el de razón) y el pensar y su principio (el de contradicción). Pues, y esta es la clave, el principio de no contradicción es el que constituye e introduce la negación en relación al pensar, concretamente como su límite inalienable; como aquel límite que no puede ser rebasado so pena de aniquilarse el pensar. Porque esto es así «lo imposible» (lo mismo que «lo posible»), como término de la división superior, es decir, como término de lo superior mismo, no es sino un concepto que corresponde a la modalidad (la división misma lo es); lo que quiere decir que la nada que expresa es la que corresponde a la modalidad, esto es, justamente aquella que podemos considerar como la nada absoluta; la nada del ser o del “modo de ser” que somos nosotros mismos en tanto que pensantes, pues la contradicción supone la aniquilación del pensar mismo: «un concepto que se contradice es nada, porque el concepto es nada»⁴⁷. Esto es el *nihil negativum*, la nada que, sin más, niega (y no, como en los demás casos, la nada que “despeja” y que despeja siempre “algo”, «*ens rationis*», «*ens imaginarium*» o «la ausencia de un objeto»). La contradicción, lo hemos visto ya, es la nada del concepto mismo. Por eso, también, es «objeto vacío sin concepto»⁴⁸ (porque si todo concepto piensa siempre de alguna manera un objeto, aquí estamos ante la redundancia de la vaciedad, si se quiere ante la vaciedad sin más). ¿Significa esto que Kant está todavía dentro de la tradición, a la que seguiría en la confección de este añadido, que sería, en efecto, «en sí mismo de una importancia no destacable»⁴⁹? ¿O encontraremos aquí finalmente el sentido y la profundidad que buscamos para la contradicción?

Es en la nada así entendida, como la nada del pensar mismo, como la nada *propriadamente dicha* del pensar (como su esencial y constitutiva imposibilidad), donde a nuestro juicio debe buscarse el sentido mismo del “algo” (y por ende del “ser”). Aquello que constituye la nada propiadamente dicha del pensar y por tanto la única negación que puede determinar y trazar la figura misma de la extensión del pensar es la *contradicción*. La contradicción constituye la única “nada” que suprime al pensar en cuanto tal; es la nada que expresa verdaderamente la negación (en el sentido de la acción de “negar” como “volver a nada”) y que por eso merece el nombre de «*nihil negativum*». La negación que es la contradicción constituye la supresión del pensar sin más ya que es el movimiento anti-predicativo si puede decirse así. La acción por la que el sujeto se niega a sí mismo, pero no como “objeto” o “contenido” intencional del pensar, sino en su propia acción constitutiva, es decir, en el juzgar en tanto que constituye la forma misma de ese conducirse fundamental que es el “habérselas con” que venimos caracterizando. Con toda la profundidad que queremos encontrar en el juicio y el juzgar como conocimiento en general (y que nos parece que confirma el que, como acabamos de decir, la nada negativa, que es la negación del concepto en cuanto tal, porque lo es de la predicación, se diga también «*objeto vacío*», porque, como acabamos de decir, aquí, a diferencia del *nihil privativum* —que es el «*objeto vacío de un concepto*»—, puede y debe leerse literalmente —pues en el caso de la nada de la cualidad se trata de un vacío “relativo”, que es lo que explica que todavía podamos hablar de concepto). Por eso no podrá entenderse cabalmente esta nada que es la contradicción si no se repara en que la nada pertenece a una diferencia y a una oposición de calado. Lo que significará,

⁴⁷ A 291/B 348: «Der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, ist nichts, weil der Begriff nichts ist, das Unmögliche, ...».

⁴⁸ A 292/B 348: «*Leerer Gegenstand ohne Begriff*». Sub. orig.

⁴⁹ A 290/B 346.

por de pronto, que si la contradicción supone la aniquilación del pensar ello será precisamente no porque contenga la negación, sino más bien porque no atenerse a ella y a (porque es) la salvaguarda de la misma en el modo y manera en que podamos encontrarla en el nervio mismo del pensar como “juzgar” y (por ende) como “partición”. Pero no nos adelantemos y sigamos con la “revisión” de la ontología.

«La ciencia de la propiedad de todas las cosas en general es llamada ontología»⁵⁰. Lo propio de esta disciplina es que no considera ningún objeto en particular, esto es, que no tiene como objeto nada más que «la cosa»⁵¹. Por eso el único objeto que le puede competer es el «objeto del pensar». Considerando que la pretensión de la ontología de que este saber de las cosas en general pueda considerarse conocimiento en sentido propio es una pretensión fallida, ya que las condiciones del conocimiento no pueden limitarse a las del solo pensar, es decir, porque el pensar no puede estar al margen del darse de los objetos (que era justamente lo obviado cuando eran tenidos por “en general”), la ontología como una tal pretensión no es más que un «nombre pomposo»⁵². Lo que queda, por tanto, esto es, si la ontología se mantiene cuando menos “según su fin”, si se nos permite la expresión, es un análisis del pensar mismo en punto al conocimiento, ocupando su lugar «una mera analítica del entendimiento puro»⁵³; o lo que es igual, el lugar de una «filosofía trascendental» (lo que no debe entenderse como que la filosofía trascendental sea sólo una tal analítica). Pues bien, siendo esto así, todavía cabe mantener en el seno de esta “ontología” algo así como «objetos en general»; algo así como un “pensar” adecuado a ellos. Por de pronto, repárese en que forman parte del título del último Capítulo de la Analítica de los Principios del entendimiento puro, que no por casualidad es aquel en el que hay una referencia expresa a la Ontología, pues se trata del capítulo que se ocupa de la división primera fundamental de la filosofía trascendental, pero donde nos encontramos aquí con un «concepto supremo», es decir, al menos con una denominación “unitaria” de lo que en cuanto tal, según hemos visto anteriormente, tiene que considerarse sólo como una “división”. Es el concepto del «objeto en general»⁵⁴.

Es aquí donde, a nuestro juicio, se encuentra la clave de lo que hemos llamado “revisión de la ontología” (así como lo que podamos encontrar en la lógica, es decir, también como “revisión” de la misma, que es lo que estamos intentando rastrear aquí). Este concepto debe leerse tanto en su sentido “tradicional”, que tiene que ver, recuérdese, con la vinculación entre el principio de contradicción y el de razón suficiente, como en su sentido “crítico”, que no va a ser sino la reinterpretación y reapropiación de la tradición que hemos visto ya antes. Lo que nos encontramos en él es que “la cosa” o “el ser” sin más (que, no debemos olvidar, es el predicado mínimo en punto al contenido como contenido lógico) no puede considerarse al margen de la negación. Lo cual pertenece a la posibilidad y modo de ser de algo así como “el conocimiento”. Este es el punto de partida y el respecto de consideración fundamental. De ahí que, en cierto modo inopinadamente, los conceptos de “algo” y “nada”, que parecen constituir la oposición propiamente dicha, tengan todavía (y como lo que parece ser un simple requerimiento lógico, el

⁵⁰ *Metaphysik Volckmann*, XXVIII, 390.

⁵¹ *Ibid.*, sub.orig. Cf. también *KrV*, A 845/B 873.

⁵² A 247/B 303.

⁵³ *Ídem*.

⁵⁴ A 290/B 346.

de que «toda división presupone un concepto dividido»⁵⁵), también aquí, un concepto superior que los comprende, que es el concepto de objeto en general. Concepto que nos remite al conocimiento o al menos a “algo” del conocimiento (a algo del “conocimiento en general”). Y que por eso puede considerarse como el «*conceptus summum*» (también) de la crítica. El concepto o el lugar mismo de la di-visión; que es lo mismo que decir, el concepto o el lugar mismo del pensar (como actitud fundamental). En este sentido nos parece que la determinación fenomenológica de la unidad de la cantidad, en tanto se hace cargo de ese especial “modo de la diferencia” que son los conceptos de reflexión, nos deberá llevar igualmente al límite entre el “ser” y la “nada”, que bien puede considerarse como la formulación crítica de la finitud del ser, esto es, en el fondo nada más que la finitud de nuestro “habérmolas con” fundamental que es el conocimiento. La aparente “vaciedad” de la esfera más general y más abstracta no apunta sino una tal finitud del pensar, pero considerado como pensar en general, todavía no atendido a «nuestra intuición», es decir, al modo en que sólo puedan dárseos los objetos del conocimiento. Aunque sí apunta, y esta es la clave, a una cierta receptividad o darse sensible, también en general, y que pertenece o va de suyo con el pensar mismo. Lo que antes hemos encontrado vinculado a la proposición existencial, esto es, al hecho de que el “yo pienso” sea él mismo ya una «*Existenzialsatz*». Es decir, donde la “nada” es, justamente, la nada *del pensar*, la intuición o receptividad en general (la «percepción en general», como la hemos encontrado más arriba)⁵⁶.

Pero esto mismo (y ello desde un análisis fenomenológico de la “lógica” misma, que es lo que nos ocupa), puede encontrarse en punto al género. El género sumo es el contenido mínimo posible, el predicado “algo” (el predicado “ser”). Cuando se piensa en el género sumo, decimos, éste apunta claramente al hecho de que el sujeto y el pensar están, como juzgar en general, ante la nada, pues todo predicarse es, insistimos, un cierto decirse *de* algo, por tanto un cierto poner-se del sujeto sin más en la relación que es el juzgar y que siempre sólo se constituye en y como partición y respectividad a la nada. Con lo que aquí tenemos dos cosas. Está, primero, la virtualidad del género, que pone a la conciencia ante el “máximo” y lleva la relación de subsunción misma a su “mínimo”; en esta virtualidad, segundo, nos encontramos con el predicarse sin más, con esta suerte de conciencia “desnuda”, la del *mero decir-se en general* si puede expresarse de esta manera. Sólo cuando la conciencia subsume la totalidad de las cosas y es la nota común a esa totalidad, la conciencia está más cerca de sí misma; o dicho de otra manera, sólo entonces, diciéndose de todas las cosas, la conciencia se reconoce a sí misma exhaustivamente, que cuando queda al descubierto su vaciedad. ¿Cómo?. Piénsese que sólo en y como tal mero decir-se la conciencia y su identidad pueden ponerse ante la nada de la contradicción, que podemos considerar como la única negación “constitutiva” de la misma. La negación, que en cualquier otra predicación habría quedado obviada u oculta por la diferencia específica, pues todavía nos remite a otro género, aquí ya no puede eludirse más y la conciencia se topa con ella, si puede decirse así, en la figura de su propia “vaciedad”. Dado que la abstracción tiene lugar siempre que «se pueda apartar con el pensamiento» una determinación (la diferencia específica), cuando estemos ante el género sumo tendrá que haber todavía alguna diferencia, porque de otro

⁵⁵ *Ídem*.

⁵⁶ Esta consideración se opone a aquella que quiere entender que Kant “supera” la tradición en lo que ésta tiene de “pobreza”, tanto metodológicamente hablando (el método deductivo) como (por lo mismo) ontológicamente. Al hecho de que, por ejemplo, la Lógica trascendental sea otra cosa que la mera Lógica general o que la negación tenga que pensarse siempre también como una negación real (vaya esto tanto por el sentido de la no-contradicción como por la institución de una ontología del ser-sensible, tal y como se ha expresado en algún momento).

modo, si no tuviéramos ninguna determinación, estaríamos en verdad ante “nada” (o, como dice Kant, si lleváramos la abstracción hasta lo absoluto entonces esto nos llevaría a «que desaparezca el concepto todo», es decir, el concepto en cuanto tal o sin más). El concepto sumo llega hasta ese punto más allá del cual no hay nada. Hasta el límite mismo del pensar. Pero éste, según sabemos, no es otro que el de la contradicción, que es la que constituye la ruina de todo pensar. Es decir, donde la “vaciedad” del ser, el “es” sin más, se sostiene y constituye sobre el fondo de la no-contradicción. Pero, ¿no es esto lo que ha sostenido todo el tiempo la tradición, lo que hemos expuesto como la vinculación entre los dos —por eso mismo ambos— principios, el de contradicción y el de razón suficiente?. Pues bien, el modo crítico en que tiene lugar esta “reapropiación”, como la hemos llamado, no va a estar sino en la “condición existencial” del sujeto.

El análisis de la unidad, cuando este análisis se emprende justamente en pos de los conceptos de reflexión, que en cierto modo son el lugar “originario” en el que y como el que tiene lugar la constitución misma del juzgar, y más precisamente en el aspecto de la cantidad (que no por casualidad ha venido a reunir y a recibir también de la tradición cierta prevalencia ontológica), cuando el análisis se hace así, tiene que repararse en el momento en el que Kant lleva a cabo el análisis (a nuestro parecer igualmente fenomenológico, seguramente uno de los “más” fenomenológicos de la primera Crítica) del sujeto como sujeto del pensar *sin más* (o como sujeto sin más del pensar, como se quiera). Éste no es el propósito declarado de la parte que se ocupa de dicho análisis, es decir, de la parte que también declaradamente tiene que ocuparse de él, que son los Paralogismos de la Razón pura, esto es, porque (queremos decir que “declaradamente” significa que) esta parte trata de la psicología racional como pretensión dialéctica de conocer el “alma” (el conocimiento de nosotros mismos separadamente del cuerpo y del mundo). Cuando en verdad el problema metafísico, y por tanto también el problema profundamente fenomenológico, es el problema del “autoconocimiento”, es decir, el problema atingente al calado mismo del proceder crítico al que apunta de raíz la psicología racional; y, por tanto, al que debería apuntar igualmente el análisis de una tal dialéctica. El que esto es así lo confirma el que de alguna manera el texto final de la Analítica, el Apéndice que le sigue y, por último, el primer capítulo de la Dialéctica, se “solapan” y ocupen un mismo “terreno”. Particularmente el texto de la primera edición (la primera redacción de los Paralogismos es, insistimos, un análisis fenomenológico como ninguno del pensar y del juzgar sin más). Para luego, en la segunda, pasar a formar parte del nervio mismo de la Analítica, la Deducción trascendental (y quedando en la Dialéctica tan sólo en su margen⁵⁷). Por eso nos parece que lo que podemos seguir en esta suerte de “reducción” fenómeno-lógica, sea partiendo de los textos de la Lógica, que no es simplemente la mera lógica o la lógica de «los lógicos», sea de los de la Crítica que se ocupan de los juicios, tiene inevitablemente que llegar a esos otros análisis de la “identidad” y del “yo pienso”. Aunque ahora no nos detengamos en ellos, es a este asunto al que nos encaminamos en el intento de dilucidar los conceptos de reflexión (y, a la postre, la cuestión de la verdad y de la lógica misma).

5.2.6. Existencia, contradicción y nada.

La cuestión es si y cómo la no contradicción tiene que ver con la condición existencial

⁵⁷ Estamos pensando en la nota de B 422-3.

del sujeto. Esto es lo mismo que decir, si y cómo el objeto en general contiene ya, como división entre algo y nada, también la forma misma del juzgar y con ella el “principio” mismo de no contradicción.

La nada que se opone lógicamente a algo es la de la contradicción cuando consideramos la universalidad, lo que quiere decir en punto a la identidad de la conciencia. Pero la nada que se opone a algo cuando consideramos el contenido, el “de algo”, no es la nada de la negación de la conciencia. La contradicción es el contra-venirse mismo del decir en el que la conciencia viene a “suprimirse” porque rompe la concordancia (*Zusammenstimmung*, recuérdese) consigo misma. Es decir, siendo así que la conciencia se sostiene en el juzgar en punto al reconocer-se que hemos visto al analizar la verdad, la contradicción supone la aniquilación de la identidad en el sentido de la negación del juzgar mismo y de todo decirse como decir-se. Como no se trata de una mera acción fáctica, esto es, de “este” o “aquel” decir, donde como tal siempre podría enunciarse “A y no A”, sino de la condición de posibilidad del pensar, la supresión o aniquilación a que nos referimos tiene que ver justamente con la “vinculación” que hay en todo juzgar, ese vincular-se libremente del sujeto en el decir del que hemos hablado. Que, como vimos, es el verdadero fondo de la verdad. Porque cuando hay contradicción el sujeto viene a quebrar su identidad, que es el fondo de la posibilidad de todo decir. Ahora bien, la verdadera “profundidad” de esta imposibilidad, el “no” de la *conditio sine qua non* que supone la contradicción, tendrá que poder encontrarse igualmente en la condición de “conocimiento en general” y de todo juzgar como “habérmolas con”. De hecho, se trata de la profundidad que sólo puede hacer entender que la concordancia del sujeto consigo mismo sea la de un vincularse libre, que es donde está la clave de todo. De acuerdo con lo que venimos diciendo, la profundidad que hay en el mínimo de contenido que exige la determinación lógica de la materia. Es decir, habiendo de buscar una tal profundidad en la nada que podamos encontrar en punto a este contenido. Pero, ¿qué nada es esta?

Prosigamos con nuestra pretensión de un análisis fenomenológico de la cantidad. Lo que nos interesa señalar es que precisamente cuando se dilucida el juicio universal y la condición superior de los conceptos y de la relación de subsunción que los constituye se llega a la nada que lo dibuja como “figura”. Como vemos, la nada de la contradicción. Pero al mismo tiempo, siendo así que el máximo que corre parejo a esta nada es el de la abstracción, el fondo así dilucidado recorta de alguna manera la otra figura, es decir, la figura que, relacionada inversamente con la universalidad, pertenece por igual a la materia del concepto (a la materia lógica del conocimiento). Como “contrafigura” según la hemos llamado antes. Pero esta “contrafigura” ha de tener también, como “figura”, su propia nada. Es decir, su propio “fondo”⁵⁸. ¿Cuál?. La negación, y esta es la clave, que nos encontramos en punto al contenido (y por tanto su nada propia) es la de la *determinación*. El máximo de abstracción tiene su contrafigura en el mínimo de la determinación y de la nada de la contradicción (con el calado que estamos intentando darle) en la de la determinación, que también no es sino una forma de negación (porque, en efecto, «*Omne determinatio est negatio*» —y, así, el análisis de la determinación en el Ideal de la Razón pura es justamente el análisis de la negación⁵⁹ que intenta sondear *más acá* del mero principio de contradicción, en lo que sería la consumación de la “revisión de la ontología” a que

⁵⁸ Porque no se trata de que el fondo sea la negación de la figura, la “figura” que pueda obtenerse sólo apagógicamente. El fondo, lo mismo que la figura, tienen que poder recortarse uno sobre el otro, por tanto de modo que podamos reconocer en cada uno la nada del otro.

⁵⁹ Cf. A 574/B 602.

venimos refiriéndonos). Considérese entonces que el acabamiento de la extensión, estando este acabamiento en el “vacío”, como hemos dicho, del único predicado posible (por esa suerte de “reducción” de la conciencia que supone alcanzar el máximo), que este acabamiento, decimos, se dibuja por y remite a la nada que alberga al contenido. Esto es, que si el vacío no lo es absolutamente, es porque en esta figura está el sujeto mismo y su identidad justamente en punto a la nada, *pero* como la nada de la determinación. Por tanto, habiendo un cierto juego o reciprocidad entre las dos “nadas”. Pero ¿cómo puede haber una tal remisión de la generalidad a la determinación?

El sujeto mismo, en tanto que sujeto pensante, no puede dejar de estar vinculado con el contenido. Porque el contenido constituye el reverso necesario de todo pensar y juzgar. Precisamente cuando estamos ante la consumación de la extensión, es decir, ante el punto en el que la conciencia y la identidad se han hecho, desde el punto de vista del conocimiento, no lo olvidemos, algo así como *exhaustivas*, porque nada ha quedado fuera de la subsunción precisamente entonces, decimos, es cuando la conciencia emerge vinculada a la materia del conocimiento pero en esa su condición de no subsumible, esto es, cuando más bien la conciencia entra como “parte” en la cosa y no al revés. De hecho, en el predicado consumado en extensión, en el “algo”, lo que impide que venga a suprimirse (lo que impide que se suprima el concepto mismo), no es sino el mínimo de la determinación, mínimo que está constituido precisamente como aquello que todavía es parte y no nada. La determinación es aquello que limita la conciencia y que lo hace precisamente desde su propia nada, porque lo que limita la extensión también es, desde el punto de vista de la determinación, el punto más acá del cual ya no hay nada. En el caso de la extensión, decíamos, porque se acaba el concepto mismo; en el del contenido, porque acaba la diferencia misma. *Pues bien*, aquello más acá de lo cual ya no hay diferencia y cabe lo que la conciencia misma ya no es parte, aquello donde se encuentra por tanto la exhaustión o agotamiento del contenido, es la sensación en el sentido que antes hemos apuntado, como la presencia sin más de sensibilidad (como “modo de ser” si se quiere); como mera percepción o como “percepción en general”. Donde lo fundamental de esta condición sensible es que precisamente se muestra aquí, allí donde ya no hay más diferencia, en un tal mínimo. No como cierto contenido, que es lo que sucede cuando descendemos en el orden de las especies, donde la conciencia viene a dividirse y multiplicarse cada vez más porque el número de diferencias es cada vez mayor (donde por tanto la sensibilidad es, si puede decirse así, cada vez es “más” —ahora vendremos sobre este otro aspecto, que es el aspecto contrario), sino, justamente en este punto, decimos, como la diferencia mínima y en cierto modo como el diferencial mismo que supone la sensibilidad. Porque, recuérdese, se trata de un juego figuras y límites. Es el punto en el que tan sólo hay receptividad o acogimiento; el punto que, como mínimo (como “mera sensación” o como “percepción en general”), constituye la contrafigura de la conciencia. De la misma manera que la exhaustión de la extensión, ahora como máximo, constituye en relación al pensar la contrafigura de la diferencia, precisamente como aquello sin lo cual no se podría mostrar la diferencia como tal diferencia. Pero donde tanto uno como otro, según venimos diciendo, sólo constituyen figuras a partir de un cierto “fondo” que es el que les pone el límite a tales figuras y que, además, no puede ser sino un fondo vacío y una cierta nada. En el fondo, esto es lo que venimos a sostener, *la misma nada*.

Esto que vinculado con la condición del “yo pienso” también es “nada”, desde el momento en que sólo podemos tener una determinación, o mejor, desde el momento en que sólo podemos tener la determinación o diferencia mínima o exangüe, no puede ser otra cosa que sensación en general o, como también podría llamarse (es la expresión con que lo encontramos en los *Prol.*), *sentimiento*; como el “modo” que constituye la determinación o diferencia misma

de la finitud, o bien como la de-terminación de nuestro sí mismo finito en general. ¿Significa esto que la “nada” simplemente consiste en cada caso en diferentes determinaciones de la cantidad, de modo que la determinación mínima sea la “sensible” y la máxima la “intelectual”?; ¿la mínima en punto a la diferencia y la máxima en punto a la identidad?. Esto bien podrían ser meros juegos de la reflexión, artificiosas correspondencias entre distinciones más o menos articuladas. Pero lo que nos parece claro es que si examinamos fenomenológicamente la cantidad e intentamos ver qué consecuencias resultan para la conciencia y el pensar tal y como lo hemos venido analizando desde el comienzo, como juzgar y como estar-en-relación, las diferencias en punto a las que se constituyen los juicios universales y particulares, llevándolas a sus “límites”, es decir, intentando un ensayo fenomenológico de determinación de sus “figuras”, ¿no nos encontramos entonces con el “yo pienso” como esa posición del juzgar en general constituida por la diferencia y el diferir mismo de los conceptos de reflexión, como esos “diferenciales” a los que nos hemos referido antes?. Es decir, siendo así que el “yo pienso” constituye otro modo de expresarse la diferencia que nos encontramos en el objeto en general, que es el nuevo (crítico) concepto supremo, según hemos visto.

De acuerdo con esto tendríamos que la nada de la contradicción, aquella sobre la que sólo puede tener lugar la vinculación libre que es la con-cordancia, y que es el fondo de la figura de los juicios universales y de la posibilidad del decir-se en general de todo juzgar (de la unidad de la cantidad, etc.), tiene como su reverso o como su otra cara la nada de la sensibilidad, lo que quiere decir la opacidad misma del pensar que hace posible el espacio libre para una tal concordancia. Porque, tal y como vemos en la estructura que constituye el objeto en general, el pensar no es otra cosa que un cierto “estar” o “estar-en-la-relación” hemos dicho, lo que significa que sólo puede haber en verdad auto-vinculación en la medida en que siempre ya haya una cierta ex-posición⁶⁰. Piénsese que de otro modo, si el pensar estuviera simplemente encadenado a sí mismo, que es como suele entenderse la lógica, entonces estaríamos, desde el punto de vista del conocimiento, ante esa posibilidad de “autoposición” a la que nos hemos referido antes; y desde el punto de vista de la lógica no podría entenderse que la concordancia que encontramos en las leyes lógicas sea el “efecto” de un “principio”, es decir, de un cierto “deber”, y no simplemente el sometimiento a o confirmación de una regla⁶¹. Hace falta que el pensar sea una cierta exposición o un cierto estar-cabe, por tanto también como sentimiento, para que la no-contradicción pueda entenderse como tal principio. O lo que es igual, para que la contradicción sea en efecto una posibilidad. Pues bien, esta exposición es lo que antes hemos mostrado como “existencia”. Algo así como la “sensibilidad en general” o como el “sentimiento” constituyen los índices de una tal exposición. No como el “contenido” posible de conocimiento alguno. Sino como el límite de todo contenido en el sentido de aquello que sólo puede constituir un límite para la conciencia, que es lo que verdaderamente encontramos en la idea de sensibilidad o de “sentimentalidad” si nos permite la expresión. El único “lugar” posible en el que “cabe” la conciencia y el pensar como juzgar. Como “parte” según la hemos encontrado en la determina-

⁶⁰ Heidegger (2001: 59), en lo que sería una profundización de la idea de “verdad”, lo formula en los siguientes términos: «*Der Satz vom Widerspruch als bestimmte Fassung des Grundgesetzes vom Sein ist kein leerer Satz der Logik, an dem sich vielleicht der Scharfsinn übt, sondern er ist ein Grundbestand des Existenzgefüges unseres Daseins überhaupt*».

⁶¹ «*Hinter dem Bestand und der Anerkennung der ersten Seinsgesetzes steht also die Entscheidung, ob der Mensch als Mensch existieren will oder nicht; das besagt, ob er den λόγος zur beherrschenden Macht seines Daseins erhebt oder nicht, ob er zu seiner Wesensmöglichkeit steht oder nicht!*» (ibid, 58-9).

ción material del contenido del juicio, que es siempre sólo una suerte de “partición”.

Lo que nos parece que se alberga en la condición existencial del “yo pienso” es justamente la diferencia que hemos encontrado en el objeto en general. A saber, la percepción en general o el sentimiento de, es decir, que es nuestro estar o de nuestro ex-sistir como seres que piensan. Siendo esto al mismo tiempo una cierta “forma”, la de aquello que nos encontramos en y como juzgar. Que es lo que nos parece que destella en los conceptos de reflexión. Una cierta guía o trazado en punto a la constitución de los juicios, lo que quiere decir, en punto a este modo de ser que es la existencia, nuestra existencia, como seres pensantes. Esta es la clave de todo. De este modo (y terminamos lo que nos proponíamos explicar aquí) cuando vemos que en la identidad de la conciencia, en punto a su condición analítica, se alcanza de alguna manera la exhaución de la extensión, por tanto el límite que traza la de-marcación del concepto porque más allá ya no hay predicado alguno, es decir, porque más allá está la predicación vacía, lo que quiere decir —porque la extensión no puede pensarse en modo alguno al margen de la relación que ese el pensar— la imposibilidad de que haya predicación, su supresión o aniquilación mismas, que es lo que significa la contradicción (esta es en verdad la única “nada” del pensar, hemos venido a decir), cuando vemos esto, decimos, vemos también que el contenido constituye el reverso de este límite, sólo que aquí de-marcando y constituyendo la figura del concepto como parte de aquello de lo que se dice, y, como en la extensión, de tal manera que a falta de tal contenido no habría nada. Es decir (porque de otro modo no se entendería la correlación), porque sólo puede haber “contenido” en general, que es lo que viene a significar aquí el “mínimo” de contenido (lo mismo que lo significa el “mínimo” del concepto que encontramos en el máximo de la extensión —por esa resonancia de la que hemos hablado entre la identidad de la conciencia y la relación analítica y la universalidad), cuando su fondo es la “nada” de la percepción en general. La nada que es la *sustracción* que acompaña a la receptividad en general (en lo que podamos considerar aquí como sentimiento) y de la que ya nos hemos ocupado más arriba.

5.2.7. Revisión de la lógica. Sentido de los juicios singulares.

De acuerdo con esta caracterización parece que en la dilucidación fenomenológica de la universalidad y de la particularidad está ya la completa la dilucidación de la cantidad. Pero no es tal. Como hemos señalado más arriba al hablar de la asimetría entre las “figuras” y “contrafiguras” en punto a la extensión y al contenido, el conocimiento y la cantidad tiene que ver justamente, según los conceptos de reflexión, con dos cosas. Por una parte con la “unidad” de la cantidad, que es cuando la multiplicidad y la diversidad se piensan como el “número”, como el “cuántos” de lo que viene a ser conocido. Que es cuando el contenido tiene que aparecer necesariamente como indeterminado. Pero también el conocimiento se juega en punto a la determinación del contenido, que tiene que considerarse igualmente como algo de la cantidad desde el momento en que el conocimiento se las ha justamente con cosas, por tanto siempre con algo que, en su multiplicidad, o precisamente considerada su multiplicidad en sentido estricto, no puede ser otra cosa que individuo, el “esto” o “aquello” de todo conocer. Es aquí donde nos encontramos con el juicio singular.

El principio de especificación no puede salir de la extensión, esto es, en punto al “cuántos” (nunca puede dejar de haber “cuántos”). Por eso la «especie *más baja*» (*niedrigste Art*) o

«*infima*»⁶² (*sic.*) no puede escapar al concepto (en tanto que constituye la unidad de un tal cuántos). Sin embargo, en relación a la extensión se descubre un límite en sentido propio, que constituye la figura como tal y que sí propicia una “demarcación” en sentido estricto, y que tiene que ver con el contenido. Mientras que el contenido mismo, que es lo que tiene su figura en aquel principio, no tiene una demarcación igual. La razón es que aquí no se juega todavía el conocimiento y la cantidad del conocimiento cuando cantidad se dice como “determinación”, que es cuando, como acabamos de decir, se piensa la multiplicidad propiamente y que, en punto a las funciones universal y particular, en esa su copertenencia, tiene que quedar, como hemos visto, simplemente in-determinada. La asimetría consiste en que por el lado del contenido los juicios particulares sólo pueden mostrarse —y ello fenomenológicamente hablando, esto es, por un requerimiento interno y fundamental— como indeterminados. ¿Significa esto que el contenido no está presente como tal en su vinculación con la extensión, que es la que nos ha traído hasta aquí en la que hemos llamado “paradoja de la cantidad”? Lo que tenemos es que la reflexión, de acuerdo con los dos conceptos que la guían, identidad y diferencia, se mueve en una suerte de “bucle”, lo que también hemos llamado antes “resonancia”, de modo y manera que por una parte tenemos la unidad de la cantidad en los juicios universales, que es la nos hemos encontrado “cerrada”, mientras que en punto a la multiplicidad el contenido mismo exige, en tanto que lógico (aunque con toda esa su profundidad), la indeterminación por lo que hace a la multiplicidad en los particulares. Pero donde es precisamente en este espacio, “abierto” por el lado de la especificación, donde vamos a poder pasar a los juicios singulares. De hecho es en estos donde se va a jugar la determinación de la cantidad propiamente dicha, que es donde se va a consumir propiamente también la nueva ontología en tanto que ateniéndose cabal a la multiplicidad, como ahora veremos. Esta diferencia, la que se hace cargo de la finitud misma del conocimiento, cuando tiene lugar en punto al “con” del “habérmolas con”, es la que “reverbera” en la cantidad lógica (que expresaría la condición de “haber-nos-las”). Por eso la importancia que hemos dado al hecho de que en el concepto mismo se encuentre, no ya la diferencia entre materia y forma, sino que precisamente en punto a la materia se repita o resuene nuevamente esta diferencia. En lo que sería una suerte de retracción. Concretamente la que destella en el objeto en general, esto es, en el centro mismo de la ontología. Por eso insistimos en que lo que se descubre en el análisis de la unidad de la cantidad es que la conciencia está afectada en su propia identidad por la nada de la diferencia (en el modo y manera que ya hemos visto), lo que supone una suerte de “recuerdo” o “indicación” de carácter fenomenológico de la finitud de la onto-logía. Precisamente allí donde pareciera que era menos de esperar, o que lo era en cierta tradición, llamémosla así, “racionalista” (siendo por eso que Kant viene a “reconocer” justamente a aquella que, como Descartes, se atreve a “poner en suspenso” a la conciencia, el que Kant llama «idealismo escéptico» o «problemático»⁶³). En lo que sería el desvelamiento del límite “interno”, vamos a decirlo así.

Ahora bien, la reflexión no sería “coherente” si en ese movimiento en punto a la cantidad no hubiera un paso o tránsito al otro aspecto, al aspecto de la determinación. Si es así que

⁶² *Logik-Jäsche*, § 11; IX, 97.

⁶³ Cf. *Prol.*, IV, 375, y *KrV*, B 274. Decimos que “pone en suspenso” la conciencia no porque la lleve hasta la “duda” sino porque, reconociendo que es inmediata e indudable, no se constituye en el fundamento absoluto de la realidad, a la que deja en cierta manera que “penetre” hasta la conciencia. Que es lo que a nuestro juicio significa esa su —entiéndase, en la interpretación de Kant— *facticidad* (la condición del “yo pienso” como «intuición empírica indeterminada», etc.).

tiene que haber una suerte de reverberación tiene que poder encontrarse un punto de in-flexión de la reflexión en el que ésta pase del bucle que vemos en la extensión y el contenido lógicos a la determinación. El bucle consiste en que por una parte nos encontramos con un límite absoluto por el lado de la unidad de la extensión, que es la existencia del propio sujeto (en ese modo de vinculación con la nada de la contradicción), límite que nos devuelve hacia abajo a la indeterminación del contenido, sólo que aquí ya no cerrándose propiamente, ya no como un límite absoluto, sino reenviándonos (por eso es un bucle), si puede decirse así, a la determinación en su verdadera condición de límite inferior, esto es, como el límite conformador de una figura en cuanto tal (cuando, dicho de otra manera, el límite pasa de ser un límite “interno” a ser un límite “externo”, que es lo que nos conduce, en esa revisión de la ontología, de la psicología a la teología racional). O viceversa (pues no se trata de la dirección sino del paso de uno a otro). Así pues, en los juicios universales y particulares debemos pensar propiamente la “unidad”, aun cuando dentro de ellos se juegue en cierto modo la multiplicidad, como hemos visto (bien que dejada en la indeterminación, como una suerte de “fracaso”, por abajo, de la determinación de unidad o de la unidad lógica en general, como extensión y contenido lógicos por excelencia), mientras que la multiplicidad, la multiplicidad en su figura más propia, tendrá que pensarse en punto a la tercera clase de juicios, los juicios singulares.

Considérese que «La mayor determinación [posible] acabada daría un concepto *determinado completamente* (*conceptum omnimode determinatum*), e.e., un concepto al que no podría pensarse añadida ninguna determinación adicional»⁶⁴. Un “concepto” así sería una representación que ya no podría recibir predicado alguno, es decir, una representación que ya no sería más especie; o bien, una especie que sería propiamente “ínfima”.— lo que supondría, al perder esa su condición “superior”, esto es, relativamente superior, como relación de subsunción que tiene que poder ser todo concepto, supondría, decimos, que dejaría de ser “concepto”. Pues bien, es aquí, en la desaparición del concepto, donde nos encontramos con la figura propia de la determinación. Que, insistimos, por el lado de la extensión sólo ha quedado trazada “abstractamente”, esto es, por “abstracción”, tanto si pensamos en su cierre por arriba, en el concepto sumo de algo, como en su apertura por abajo, en el concepto de especie ínfima. Pues cuando lo que está en juego es la unidad de la cantidad, por pequeña o restringida que esté (que es adonde apunta la particularidad), siempre sólo puede haber determinabilidad, la posibilidad de que siempre haya un predicado “inferior” para cualquier extensión (para la condición “superior” o de “género” de cualquier concepto), que es lo nos encontramos en y como el principio de la especie (el “principio de especificación” en su sentido estricta —y en cierto modo abstractamente— lógico). Aquí es donde se pone a prueba y se encuentra en toda su profundidad la revisión de la lógica (y por ende de la ontología), pues se está diciendo que el fondo verdadero del pensar en punto al conocimiento es cuando deja de ser pensar. Lo mismo que hemos encontrado en el seno mismo del “yo pienso” como existencia, sólo que aquí, y esta es la clave, se presenta con una figura determinada, es decir, con una figura que constituye determinación (que es “figuración”, otro nombre para la idea de “esquematismo”). La figura de la intuición. Donde podríamos señalar, en esto queremos decir, la diferencia entre “sentimiento” e “intuición” (o “sensibilidad” cuando colabora en la constitución del conocimiento, como “imaginación” pues).

Tenemos que la determinabilidad, el que siempre tiene que haber para todo concepto un concepto inferior, significa que la determinación es inalcanzable. Esto es coherente con el he-

⁶⁴ Logik-Jäsche, § 15 (IX, 99): «Die höchste vollendete Determination würde einen durchgängig bestimmten Begriff (*conceptum omnimode determinatum*) d.i. einen solchen geben, zu dem sich keine weitere Bestimmung mehr hinzudenken ließe.».

cho de que estamos ante la unidad de la cantidad, que es la que tiene que quedar salvaguardada. La cuestión entonces es que, si la determinación como aspecto de la cantidad tiene igualmente que quedar puesta a la vista, y ello además fenomenológicamente, también tiene que quedar puesta a salvo, ¿qué es lo que puede cerrarla?; o dicho de otra manera, ¿qué clase de fondo sirve al límite de la figura de la determinación y nos permite dar con su límite constitutivo?. Pues bien, no otra cosa que, de nuevo, la nada de la sensibilidad, sólo que ahora como totalidad, es decir, adoptando la sustracción que hemos visto esta figura de totalidad; porque en el caso de la universalidad el predicado exiguo sólo es ganado como un índice de finitud, como un mero “punto”, intensivamente si se quiere (donde la intensión es “absoluta”, por tanto no reducible a grado, esto es, a número), cuando ahora se trata en cambio de otra cosa, como decimos, de la determinación, que es el aspecto “exterior” por así decir de la cantidad. Una determinación que sea completa, de parte a parte o en todos los respectos, dice que la diferencia abierta en el predicado es una diferencia irreductible, absolutamente irreductible, a la subsunción (o a la mera subsunción, la subsunción meramente lógica, sólo entre conceptos). En este sentido, el juicio singular es el único en el que se piensa la diferencia o multiplicidad en cuanto tales, como eso absolutamente otro que la unidad. Que es la clave de lo que significa la totalidad. En este sentido nos encontramos en la Crítica con la vinculación entre contenido y singularidad (aunque, como decimos, nos parezca que fenomenológicamente tiene que poder pasarse de la distinción universal-particular, generada ya por la que hay en punto a la materia entre extensión y contenido, por tanto ya más acá de la universalidad y de la forma del juicio, a la distinción de mayor calado entre concepto e intuición, que es donde resonarían y reverberarían con toda su potencia en los términos de “forma” y “materia” del concepto, que es como la encontramos aquí en estos textos; luego diremos algo más sobre este extremo). Porque la totalidad se toma en serio precisamente cuando se pasa de la extensión al contenido del concepto, que sólo es por mor de la diferencia, es decir, siempre sólo como lo atingente a “esto” o “aquello”. Siendo así que aquí la totalidad es entonces ya no «universalidad», *Allgemeinheit*, *universalitas*, “todo común” (todo, por común), sino «universo», *Allheit*, *universitas*, “todo sin más” o «englobante», *Inbegriff*, de todos los predicados⁶⁵. El «principio de la completa determinación», la determinación de la singularidad de los juicios, no puede, por tanto, ser un principio meramente lógico, es decir, meramente atendido a la extensión del concepto y a la unidad de la conciencia; es el «*principium* atingente al contenido y no meramente a la forma lógica»⁶⁶. Es decir, porque aquí lo representado es más bien la cosa, en qué modo la representación pertenece y es parte de la cosa; que es lo mismo que decir, como «participación», *Anteil*⁶⁷, de la totalidad de los predicados. El principio, en sentido propio, de la “singularidad”, el principio de la diferencia *sensu stricto* respecto de la universalidad, que se encuentra en algo así como el Ideal de la Razón pura (donde aquí podríamos decir “algo” de lo mismo que hemos apuntado a propósito de los Paralogismos, con la salvedad de que esta sección de la Dialéctica no sufrió modificación alguna en la segunda edición ni se puede considerar por tanto en la economía del “replanteamiento” y “profundización” de las cuestiones de *B*). (En lo que sigue diremos algo sobre la vinculación de estas secciones de la Dialéctica trascendental con la lógica en el sentido en que la estamos desembozando.) Pero donde no debe olvidarse, y aquí está la clave de la idea de “fondo” como “nada”, que esta forma

⁶⁵ Cf. A 572/B 600, nota.

⁶⁶ A 572/B 600.

⁶⁷ *Ibid.*

de totalidad no puede ser otra que la que nos encontramos en la sensibilidad. Es decir, algo que podríamos llamar “intuición”, *Anschauung*, “en general” o “sin más”, *überhaupt*, comprendiéndola, lo mismo que el pensar, como una determinación fenomenológicamente exigida y constitutiva del conocimiento como ese “habérmolas con” del que venimos hablando todo el tiempo. Así, «Dado que sólo las cosas singulares o individuos están determinados completamente, sólo hay conocimientos determinados completamente como *intuiciones*, pero no como *conceptos*»⁶⁸ (los subrayados son de Kant).

Por lo que hace a la posibilidad de que podamos pasar del juicio universal/ particular y de sus figuras a la del juicio singular es claro que la clave está en la sensibilidad. Pero repárese en el juego de las oposiciones, que a nuestro juicio constituye el modo y manera en que sólo puede tener lugar fenomenológicamente un tal paso. Decimos que el juicio universal y el particular constituyen el aspecto de la cantidad que podemos considerar como el de la “unidad” o “identidad”; esto es, en oposición a la singularidad, pues además cabe considerar la oposición entre unidad y multiplicidad, como ese “bucle” que nos reenvía “más allá”, según lo hemos explicado anteriormente. El otro concepto de reflexión, el de la “diferencia”, correspondería, en esta oposición resultante, al juicio singular, que es donde nos encontramos con la representación que no es concepto, la intuición. Pero hace falta todavía, esto es lo que sostenemos nosotros, que el paso de la identidad a la diferencia venga requerido por algo. Porque, como hemos dicho ya, los conceptos de reflexión expresan una distinción que une lo que separa. De modo que no podrá ser así que entre los juicios singulares y los universales y particulares no haya tal vínculo o requerimiento entre uno y los otros. Por de pronto está el hecho de que la diferencia entre los juicios universales y los particulares tiene lugar como la diferencia entre “identidad” y “diversidad”. Precisamente como una diferencia que es en punto a la materia. Esto supone que la distinción entre extensión y contenido del concepto es fundamental. En ella nos hemos encontrado justamente, y en el modo de esa suerte de “paradoja de la cantidad”, el requerimiento o interno diferir entre uno y otro que explica la diferencia, que también es un requerimiento, entre el juicio universal y el particular. En que el contenido impone el límite para el pensar y para la extensión del juicio universal, para la “universalidad” como “cantidad”; mientras que la extensión, lo que quiere decir la conciencia como potencia de conocimiento, como facultad de los conceptos si se quiere, compone la figura propia de la particularidad, que en este caso es la de la multiplicidad en general, es decir, la imposibilidad de definir la especie, o bien, la imposibilidad de que el pensamiento encuentre un límite en la extensión porque el contenido no tiene tampoco límite alguno. Lo que sucede es que no hay propiamente límite en punto al contenido, que sí constituye el límite de la universalidad, pues es el mínimo cuya falta supondría la supresión misma del concepto. Esto es la receptividad en el modo en que la hemos visto, vinculada al “yo pienso”. La receptividad que está aquí simplemente como sensación o sentimiento, como la mera presencia finita. Presencia que constituye el límite del aspecto de unidad, que, como venimos diciendo, es el que nos parece que está en juego aquí, a saber, el atingente la posibilidad misma de que el pensar esté vinculado a algo; por tanto en cierto modo a la forma del juzgar. La sensibilidad constituye así lo fáctico de la presencia misma en que consiste el juzgar mismo como “estar” o como “habérmolas con”, es decir, como la estructura de esa actitud fundamental que queremos caracterizar como el conocimiento. Pero esta facticidad no alcanza a la multiplicidad, que es la otra determinación de la cantidad. ¿Cómo se pasa entonces a la facticidad de la

⁶⁸ *Logik-Jäsche*, § 15, Anm. (IX, 99): «Da nur einzelne Dinge oder Individuen durchgängig bestimmt sind: so kann es auch nur durchgängig bestimmte Erkenntnisse als *Anschauungen*, nicht aber als *Begriffe*, geben.»

multiplicidad?. ¿Simplemente porque “falta” este aspecto?, ¿por esa su indeterminación?.

Como hemos dicho, la multiplicidad tiene que quedar en cierta manera sin figura o delimitación, por tanto en cierto modo “in-definida”, porque la extensión, en la medida en que en ella se juegue el ser del concepto, su ser-predicado, así lo exige. Pero por otra parte, el aspecto de la determinación tiene que encontrar su propia figura y tiene que verse igualmente cumplido. Como decimos, en el modo y manera en que el concepto de “diversidad” pueda separar y unir este aspecto al de “identidad”, que es el que ha quedado establecido en las dos primeras clases de juicios para la unidad (y, así, tenemos que hacer el bucle y salir de la primera dualidad en punto a la “unidad”). Pues bien, si la unidad ha quedado establecida entre la universalidad del “algo” y la indefinición del “cuántos”, la diversidad sólo podrá estar entre la individualidad del “uno” y la infinitud del “cuánto”. Porque el individuo constituye justamente la determinación propia de la multiplicidad en cuanto tal, ya que es justamente aquello que no es predicado, aunque pueda predicarse algo de él. Concretamente es aquel sujeto que recibe la totalidad de los predicados posibles, es decir, la de todos aquellos predicados que no sean contradictorios⁶⁹. Para ello es preciso algo así como la intuición, porque es la representación en la que lógicamente se termina el contenido como contenido del concepto, como concepto parcial, pero sobre todo porque —esto es lo que queremos decir— constituye el único fondo que puede cerrar al individuo y constituirlo como tal unidad, como unidad absoluta (como “uno”), que es donde nos encontramos con la condición de totalidad de la intuición (o habría que decir mejor, de «magnitud infinita dada»⁷⁰).

El paso del “bucle” del que venimos hablando consiste en que la sensibilidad como totalidad, como intuición, es el fondo necesario para la determinación, siendo así que también lo es de la indeterminación lógica misma en que nos deja la universalidad. Es decir, el “tránsito” tiene lugar porque universalidad lógica indeterminada y totalidad sensible infinita constituyen la una el reverso de la otra. O bien, porque la “figura” de la sensibilidad está vinculada con la del pensar y el concepto en dos extremos en los que funciona correlativamente según el aspecto que esté en juego: como el límite mínimo del concepto en punto a la unidad de su extensión y como límite del máximo del contenido en punto a la diversidad de la extensión. El “paso”, y esta es la clave, tiene lugar por tanto en la *dobleza de la sensibilidad* que destella en punto al contenido, según que se piense dentro de la unidad o que constituya él mismo el aspecto de la diversidad, como la multiplicidad misma (que es donde, por así decir, reverberaría exteriormente). Dentro del aspecto de la unidad, la sensibilidad constituye la facticidad del sujeto en punto al pensar mismo, por tanto como la sustracción que pone en movimiento el juzgar y constituye y abre la distancia necesaria para que tenga lugar en general. Podría decirse que, si consideramos que también tiene que poder pensarse la relación entre los términos que se oponen conforme a los conceptos de “interior” y “exterior” (porque los conceptos de reflexión expresan modos de separación y distinción, modos que, como hemos dicho ya, acompañan a la reflexión allí donde ésta tenga lugar y, por consiguiente, pueden considerarse perfectamente móviles), la sensibilidad tiene lugar aquí en punto al modo “interior”, mientras que sólo cuando consideramos la diversidad en oposición a la unidad lógica así constituida (por la misma distinción, pero internamente al concepto), “externamente”, entonces la sustracción que supone la intuición sirve para que la multiplicidad emerja de modo absoluto en la figura de la singularidad. Como

⁶⁹ A 571-2/B 599-600.

⁷⁰ Cf. A 25 y B 40.

una multiplicidad de lo determinado absolutamente⁷¹. Y no, como en el caso de la particularidad, de lo determinado siempre relativamente al pensar. La sensibilidad por tanto tiene también todo que ver con la constitución de la distancia que hace falta siempre en punto al pensar como esa actitud fundamental que podemos considerar como el “conocimiento”. Pues el conocimiento, como hemos señalado más arriba al hablar de la especificación y de los otros “trascendentales” (los que quedan fuera del campo de las categorías), también es siempre multiplicidad y está vinculado justamente a ella.

De este modo tendríamos que la sensibilidad en punto a la unidad del pensar constituye la sustracción, y por tanto también en cierto modo la presencia de la totalidad, que es la única que constituye una negación determinante; porque la sensibilidad está vinculada ciertamente a la contradicción, que es la que constituye propiamente la posibilidad del concepto, como hemos visto. Concretamente, la sustracción que constituye la posibilidad de la *universalitas* lógica. Mientras que cuando se considera en punto a la multiplicidad misma del “habérmolas con” en general, la sensibilidad se presenta como la sustracción que hace posible, no ya la consistencia misma del “yo pienso”, sino la consistencia de la multiplicidad o del “entre” mismo respecto al que el “yo pienso” sólo puede tener lugar en general. Donde aquí la sustracción constituye la salvaguarda de la *universitas* real. Y donde, claro, “real” y “lógico” no deben entenderse en modo alguno como una oposición antagónica, sino como una oposición de lo que sólo puede estar unido por la diferencia. Como la que pueda haber entre «unidad e infinitud» (ahora volveremos sobre esta relación, aunque lo anterior sea ya una explicación suficiente de la misma).

(Hagamos una observación última sobre los conceptos de reflexión y sobre esto que hemos dado en llamar “bucle”. Como veremos más adelante, la reflexión y su movimiento propio es triádico. Lo que significa que cualquier oposición, digámoslo así, “diádica”, sólo puede tener lugar por mor de una separación o abstracción de lo que siempre sólo puede tener lugar en virtud de aquel movimiento. Es algo de lo mismo que nos encontramos en el hecho de la síntesis (como por ejemplo viene a mostrarse, y de un modo a nuestro juicio claramente fenomenológico, en el comienzo de la Deducción B, en el § 15). Ello no obsta, sin embargo, para que ciertamente los términos se presenten siempre también como oposiciones y distinciones. En la medida en que en la articulación diádica se juegue también algo del pensar (en la línea de lo que hemos hablado como “inmediato y regular”). Si nuestro análisis es correcto, lo que nos encontramos, ya desde el propio principio de contradicción, es justamente una “profundidad” o un “calado”. Esta profundidad es la que va a tener que ver con esta condición triádica de la reflexión. Y comienza en el hecho mismo de que los juicios de la tabla sean tres. Lo que queremos decir es que en el fondo ese “bucle” no es sino la transición del movimiento mismo de la reflexión en punto a la constitución de los juicios. Sólo que (esto también lo confirmaremos más adelante), más bien partiendo lo que es siempre lo inmediata y regularmente primero, que es la distribución y oposición de dos o de contrarios, a lo que sólo lo es en el calado de la misma.)

⁷¹ Observemos que, por la misma naturaleza de los conceptos de reflexión, esta distinción entre una sensibilidad “interior” y una sensibilidad “exterior” no debe entenderse como una administración meramente óptica de “sentidos”, que presupondría ya la sensibilidad, y ello sólo tomada de modo “abstracto”, pues la distinción entre los dos sentidos, «sentido interno» y «sentido externo», no es fisiológica sino trascendental (o metafísica, eso ya lo decidiremos), sino que más bien es un modo de poner en la diferencia y dar cuenta del diferir que articular y constituye el “habérmolas con” que es el conocimiento en tanto que lógico.

5.2.8. Lógica y conocimiento en general.

En este punto debemos recordar algo de lo que hemos dicho anteriormente sobre la presencia fenomenológicamente “inmediata y regular”. Porque hemos dicho que en los juicios universales es así que lo primero en este sentido es la identidad de la conciencia; de modo que, en efecto, un juicio universal bien puede considerarse como ejemplo cabal de un juicio analítico. A saber, en la medida en que lo que destella en la universalidad es precisamente la identidad irrestricta de la conciencia del predicado; en la medida en que inmediata y regularmente el juicio universal no encuentra la restricción que le impone el contenido, sino que la extensión es lo inmediato —o bien, dicho de una última manera, porque la identidad de la conciencia viene a confundirse con el contenido mínimo “algo”. Por lo mismo decimos que toda restricción a la esfera, en la medida en que podamos considerar que ésta *no* sea lo que “va de suyo” en la noción de predicado y de “decirse de”, ora en punto a la unidad, como hemos visto en relación al contenido de la conciencia (en la relación del contenido con la conciencia en el juego de la paradoja de la cantidad), ora en punto a la multiplicidad, como lo encontramos en el juicio singular que toda restricción constituye ya otra cosa, ya que pone a la conciencia y su identidad en su, vamos a decirlo así, *margen*. El juicio no universal nos indica ya, por tanto, que la consideración del juicio en punto a su mera forma, la universalidad, la universalidad como forma, que no es otra cosa que la concordancia de la conciencia consigo misma (recuérdese, por mor del principio de —donde lo que sigue constituye y es “principio”— no contradicción), no es suficiente para comprender qué sea un juicio. Que la universalidad (lo mismo que su principio) tienen que pensarse con otro calado. Todo esto apunta a la otra relación posible, que es la de algo así como la “síntesis”; lo que, con Kant, vamos a llamar «función»⁷² (*Funktion*). Por tanto, si en el juicio singular es donde se encuentran ambas determinaciones, lo que no podrá nunca obviarse es que la conciencia y su identidad de alguna manera están “primero” respecto a la función o se presentan con una “evidencia” que la obvia, aun cuando, como decimos, la función constituya la acción constitutiva y el sentido mismo del juicio. De hecho, lo que se expone en la primeras páginas de la Crítica, concretamente en el § IV de la Introducción, es que el conocimiento es síntesis, que todo conocimiento, en tanto que todo conocimiento comience con la experiencia (si esto también vale para toda otra forma de conocimiento, queremos decir, el conocimiento práctico, es algo que todavía tendremos que ver en este trabajo), es síntesis, lo que significa que los llamados juicios analíticos son siempre sólo derivados; es decir, que si son conocimiento es porque se constituyen sólo derivadamente respecto de los sintéticos⁷³. Por tanto, que el juicio propiamente dicho en tanto que modo de tener lugar el conocimiento es

⁷² A 68/B 93.

⁷³ Como ha apuntado Navarro Cordón (1970a: 24), desde el momento en que Kant toma como “entrada” del juicio que contiene la «Introducción» (A 6/B 10), entendida la relación en ese modo, el que los juicios sintéticos sean aquellos en los que el concepto del predicado *no* está contenido en el del sujeto, y que requieran por tanto de un previo «salir fuera para realizar el acto de juzgar» (*idem*) y apreciar así la «conexión» que guardan, esto significa que el sentido de “juicio” que se maneja en este momento, el significado con se introduce el concepto mismo de “juicio”, es nada más que «externo» (*ibid.*: 27). Que no es otro, decimos nosotros, que el que sirve a los propósitos de la «Introducción» en cuanto tal (sobre esto cf. el Cap. I de este trabajo).

siempre y originariamente sintético⁷⁴; y que sólo entonces es posible el análisis como “descomposición” o “dilucidación” de lo constituido previamente por obra de la síntesis como conocimiento, que en esa medida, en tanto que el análisis también contribuya a una cierta “ampliación”, siquiera ante la conciencia, es también conocimiento. De otro modo no se entendería que el ejemplo de juicio analítico del que se sirve Kant en este texto (al que ya nos hemos referido antes por lo que hacía a su condición de juicio universal) sea el de «todos los cuerpos son extensos»⁷⁵, esto es, siendo así que la extensión es un predicado que sólo ha podido tomarse de la experiencia⁷⁶. Pues bien, es a esta condición inalienable del conocimiento en punto a la forma del juzgar a la que apunta a nuestro juicio la idea de “función”, como la determinación propiamente metafísica (a priori-fáctico-subjetiva si se nos permite la expresión) del juzgar en punto a algo así como el “conocimiento en general”.

El juicio singular significa, expresado lógicamente, que la predicación se establece como una relación entre un predicado, que tiene una esfera, y un sujeto que carece de ella. Por eso (abundemos en lo que hemos dicho más arriba), desde el punto de vista del conocimiento, cuando atendemos por tanto al contenido en cuanto tal, es así que la relación entre el juicio singular y el universal es como la de «la unidad a la infinitud», que es lo mismo que decir, como la relación entre lo que es absolutamente uno, donde el “absolutamente” es por obra de la infinitud que se sustrae de la sensibilidad o de la intuición (que es un muy determinado modo y manera de entenderse la sensibilidad, como veremos en otro momento), y aquello que no tiene límite, que es lo que hemos visto en punto a la identidad de la conciencia como la potencia del pensar. Como otra forma de expresarse la relación entre representación sensible y representación lógica.

Resulta significativo el que la distinción entre el juicio singular y el universal no se encuentre en la lógica tradicional, y el que esto tenga lugar, y tenga lugar además de modo totalmente correcto⁷⁷, inmediata y regularmente según venimos diciendo, conforme a la constitución meramente predicativa del juicio como “decirse de”, por tanto siempre sólo cabe la identidad (la relación de identidad) de la conciencia en el predicado (de la relación consigo misma, inmediata y regularmente considerada —pues su calado apunta a la facticidad, como hemos visto—, que es la identidad analítica). Por eso la importancia de que el juicio singular y el universal tuvieran algo en común, lo común mismo, la identidad de la conciencia, pero también algo diferente, de hecho del todo diferente, que es lo que marcaba ese contraste radical entre la

⁷⁴ Entendiendo que desde el comienzo de la Crítica se ha establecido que «Los juicios de experiencia, en cuanto tales, son, en su totalidad, sintéticos» (B 11: «*Erfahrungsurteile, als solche, sind insgesamt synthetisch*; subrayado de Kant), esto es, que no sólo es así que los juicios de experiencia —expresión que ya aparecía en A— son sintéticos (en los *Prol.* [IV, 268] se dice «Los juicios de experiencia son siempre sintéticos» [*Erfahrungsurteile sind jederzeit synthetisch*; sub. orig.]), sino que pertenece a su propia constitución, en tanto que juicios de conocimiento, que es lo que supone su condición de juicios empíricos —«en cuanto tales»—, el ser sintéticos, y la razón de que, es decir, para reforzar justamente este carácter constitutivo y esencial, la razón, decimos, de que Kant apunte esta copertenencia señalando que son sintéticos *todos* ellos, «en su totalidad», *insgesamt*.

⁷⁵ A 7/B 11. Que es lo mismo que afirmar que en el análisis no se juega propiamente el conocimiento en cuanto tal. En este sentido, la afirmación a que nos hemos referido en la nota anterior tiene toda su fuerza cuando viene dicha precisamente tras este ejemplo.

⁷⁶ A 8/B 12.

⁷⁷ A 71/B 96.

esfera plena y la esfera vacía (en lo que sería una suerte de diferencia interna y de muy otro calado que el de la lógica tradicional). Porque este atenimiento a la conciencia es, aunque unilateral y en cierto modo abstracto, fenomenológicamente correcto, pues una tal inmediatez pertenece también al movimiento de la reflexión. En la medida en que en todo juicio hay conciencia y por tanto un requerimiento de identidad de la misma en el sujeto, que es en lo que consiste toda predicación (esto es totalmente cierto, lo que no significa que sea todo lo cierto de esta relación), y en la medida en que esta identidad puede considerarse separadamente, o dicho de otra manera (mejor), en la medida en que de algún modo lo inmediato es la conciencia de la identidad, que, insistimos, está en todo juicio (tanto como la no contradicción), en esta medida es así que el juicio puede, o tiene que considerarse, en este modo inmediato, decimos, siempre sólo como una relación de identidad. Lo que hemos mostrado hasta ahora es que, tal y como se expuso ya en las Lecciones de Lógica, por ejemplo, pero también tal y como cumplidamente su supone en el texto de la Crítica, en la forma del juicio se contiene fenomenológicamente la posibilidad del conocimiento y la estrecha vinculación de la conciencia con la nada de la sensibilidad (como sentimiento), que es lo que estamos intentando poner a la vista. Sin embargo, es así que, en otro respecto igualmente pertinente, aquel que más bien es el expreso (en el sentido de una cierta inmediatez, decimos), y el que ha venido a constituir «la técnica habitual de los lógicos», “habitual” por esto mismo (esto es, donde “habitual” debe considerarse como un índice de esto que estamos intentando indicar como lo inmediato), la conciencia es inmediata a sí misma y que esto es lo que se piensa en la “analiticidad” de la conciencia. En lo que sería un respecto igualmente inalienable de la misma. Así, cuando en el seno mismo de la Deducción trascendental, el “yo pienso”, cuya función de “tener que acompañar todas mis representaciones” (*begleiten*) lo lleva al centro mismo de la función de la síntesis y, en efecto, la apercepción trascendental ha de considerarse propiamente como una «unidad *sinética*», en la Deducción también se deja claro que la «*identidad de conciencia en esas representaciones*», que es la que hace analítica tal unidad (la unidad trascendental de la apercepción es también una «unidad analítica»⁷⁸), es una unidad igualmente necesaria. Porque la condición del concepto como «*conceptus communis*» (término recordado por Kant expresamente aquí⁷⁹, es decir, un término de la lógica formal y que pertenece a su tradición) es una condición necesaria. Pues, aunque en efecto ésta sea derivada de aquélla, no deja de ser cierto también que algo así como “la lógica”, incluyendo la lógica habitual (que es comprendida, junto con la Lógica trascendental que se está exponiendo en estas líneas, por «la lógica toda»⁸⁰), tiene su lugar propio. «el que [*daß*] yo acom-

⁷⁸ B 133. Los subrayados son de Kant. Sobre la relación entre la forma del juzgar y la unidad analítica cf. Allison, 1992: 205-6. Con independencia de cómo venga a entenderse la vinculación entre esta unidad y la unidad sinética, por tanto allí donde nos encontremos ya con la «*síntesis trascendental de la imaginación*», coincidimos siquiera con el señalamiento de este hecho en este modo, como parte de la «Deducción metafísica». Lo que queremos pensar en punto a esta sola condición “analítica” (algo así como la profundidad de eso “analítico” que va de suyo con el juzgar) se encuentra en el siguiente texto de Kant de los *Fortschritte* (cit. por Allison, en *ibid.*: 206): «*Der Verstand zeigt sein Vermögen lediglich in Urtheilen, welche nichts anders sind, als die Einheit des Bewußtseyns im Verhältniß der Begriffe überhaupt, unbestimmt, ob jene Einheit analytisch oder synthetisch ist*» (XX, 271-2).

⁷⁹ B 134, nota.

⁸⁰ *Ibid.*

pañe cada representación con conciencia»⁸¹ (o bien «el hecho de que me represento *la identidad de la conciencia en estas representaciones*»⁸²) es algo inalienable. Piénsese que éste ya es el sentido de la dilucidación provisional de los juicios en el § IV de la Introducción. Mostrar que el hecho de la identidad de la conciencia instituye en todo juicio una relación analítica, que le pertenece tanto como haya predicación en él, es decir, tanto como el concepto sea común y tanto como la representación del predicado «tenga que ser pensada como común a *diversas* [representaciones]»⁸³, tanto como la identidad del pensar esté requerida por la diferencia del tiempo (que es el que constituye la diversidad de las representaciones). Lo que no significa que esto sea en verdad lo que instituye la relación en cuanto tal (que, como relación cognoscitiva, o teórico cognoscitiva, no queda dilucidada hasta el § 19 de la Deducción B). Porque el problema fundamental de los juicios analíticos y de su interpretación, también de las dificultades que suscita el parágrafo de la Introducción que los presenta, es justamente el tener a los juicios analíticos como una “clase”, es decir, entender que la distinción entre analítico y sintético pertenece a algo distinto de la crítica del conocimiento; porque se trata ciertamente de juicios que pertenecen cada uno a un «modo [*Art*] de conocimiento»⁸⁴, a un modo en que puede surgir conocimiento, pues tanto la ampliación como la dilucidación lo son, pero que no corresponden en modo alguno a conocimientos distintos en el sentido de conocimientos de “objetos” distintos (lo que nos pondría ya más bien fuera de la crítica, en el conocimiento mismo podría decirse).

Sin embargo, esta condición fáctica de la conciencia que encontramos en el nervio mismo de la Deducción trascendental, en la mostración de la validez del conocimiento teórico y por ende en punto al tiempo, ¿es la misma que la que hemos mostrado como constitutiva de la identidad en punto a la unidad de los juicios, como juicios universales, esa suerte de “facticidad del juzgar”? O dicho de otra manera, ¿qué relación hay entre esta facticidad, atingente a lo que hemos llamado “conocimiento en general”, y la que cabe encontrar en el conocimiento teórico propiamente dicho?

Lo que ante todo nos ha interesado de los conceptos de reflexión es que constituyen los hitos o trazas fundamentales del ánimo en punto a la constitución del pensar y del juzgar en general. Lo que sucede es que no dejamos nunca de estar en una Crítica de la Razón pura, obra cuyo propósito declarado es el «conocimiento teórico»⁸⁵. Es decir, que el despejamiento que estamos intentando de algo así como el “conocimiento en general” como esa “actitud fundamental” cuya traza estructural es la de la “relación” (el “habérselas con” en general), no parece fácil en esta crítica. Nosotros nos hemos orientado justamente a aquellos lugares en los que de alguna manera todavía no se trata de conocimiento. Esto es, siempre allí donde estemos ante la reflexión o ante algo de la reflexión previo al conocimiento teórico mismo o al menos en sus márgenes. Por ejemplo, en la producción de la tabla de los juicios y en la Lógica misma, precisamente por cuanto Kant reconoce la diferencia y la distancia con el procedimiento habitual (y

⁸¹ B 133.

⁸² B 133.

⁸³ B 133, nota: «*Eine Vorstellung, die als verschiedenen gemein gedacht werden soll, wird als zu solchen gehörig angesehen, die außer ihr noch etwas Verschiedenes an sich haben, ...*».

⁸⁴ Cf. *KrV*, Einl., § IV, y *Prol.*, §§ 2-3. En A 151/B 191 también habla Kant de «conocimiento analítico» (sub. orig.).

⁸⁵ Cf. B X.

que además va despejando el concepto de “metafísico”, que, junto con el de “trascendental”, componen el título oculto y el fondo de la cuestión de la facticidad que nos ocupa en este trabajo). O en la presentación misma del concepto de una “Lógica trascendental”. En este sentido, es decir, siendo así que creemos poder encontrar una profundidad tal en la constitución misma del juzgar, nos parece que podemos leer nuevamente las páginas de la Deducción trascendental (de *B*), porque nos permite comprender que el calado de finitud que comporta la reflexión permite entender mejor el sentido de “analítico” y “sintético”, precisamente porque permite comprender cabalmente la distinción misma en punto a los juicios. Que esto compete al conocimiento teórico en particular (el conocimiento cuyo “objeto” propio es la «naturaleza») es claro. Pero lo que no lo es tanto es si en ello podemos encontrar algo así como esa “actitud fundamental”. Por ejemplo, cuando Kant da su propia definición, críticamente lograda (fenomenológicamente, si estamos en lo cierto en nuestra lectura hermenéutica de Kant y de la reflexión como “proceder” o “método fenomenológico”), de juicio, y alude precisamente a la idea de «relación»⁸⁶, *Verhältnis*, es para desbaratar la idea de la lógica tradicional del juicio y para llevarla hacia la relación vinculante, hacia la relación como *Beziehung*. Lo que supone que la relación judicativa tiene que ser llevada a la multiplicidad del tiempo, que es lo que nos encontramos como el «esquematismo». Y que está también tras la idea de que el “yo pienso” tiene que poder acompañar a todas las representaciones, por cuanto la multiplicidad de estas no puede estar al margen del sentido interno, cuya forma es el tiempo. Por eso deberá buscarse en el seno mismo del conocimiento y en punto a sus dificultades e inflexiones internas como problema esta posibilidad que queremos apuntar. Pero, ¿dónde, además de en relación a los juicios y a su tabla?

Como hemos señalado ya, queríamos mostrar que en la propia dilucidación de la Lógica de Kant está ya de alguna manera prefigurada la idea de que algo así como “conocimiento” es lo único que puede articular y dar sentido a la reflexión y a la lógica misma. Sin embargo, si pasamos al texto de la Crítica, tales lugares serán justamente aquellos en los que podemos hablar todavía de “márgenes” en el seno mismo del conocimiento teórico, allí donde estamos al cabo del malogro del conocimiento mismo, o de su insuficiente comprensión (o aquél por ésta). Concretamente el Apéndice de la Anfibología (sobre el que vamos a venir ahora de modo expreso) o en general el horizonte de este Apéndice, que es la transición de la Analítica a la Dialéctica.

Y aunque esto sea así, ¿y el tiempo y el espacio?. Es decir, ¿y *estas* dos formas de intuición?. Digamos por de pronto tendrá que poder comprenderse igualmente como “modos”, como esa suerte de “hitos” o de “marcas” que constituyen los conceptos de reflexión, bien que, justamente, no son tales conceptos, entiéndase, al menos no son conceptos lógicos. Pero dejemos esto por el momento.

5.3. Los conceptos de reflexión de «identidad» (*Einerleiheit*) y «diferencia» (*Verschiedenheit*) y la producción de la cantidad de los juicios. Conclusión.

Los conceptos de reflexión dan cuenta de los distintos modos en los que tiene lugar la reflexión, es decir, los distintos modos y maneras en que puede tener lugar la relación, considerada en general. Aunque volveremos sobre ellos en la sección siguiente, los conceptos de reflexión son los títulos toda comparación y distinción, lo que quiere decir, los conceptos que expre-

⁸⁶ B 140-1.

san los modos en que sólo puede tener lugar toda comparación y toda distinción entre las representaciones, esto es, entre las representaciones *mismas*. En cierto modo como los conceptos de relación tal y como la hemos venido caracterizando. Piénsese que el concepto mismo de reflexión significa ya «el estado del ánimo en el que nos disponemos originariamente a encontrar las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos llegar a conceptos»⁸⁷, esto es, un cierto concierimiento, porque no es un estado sólo comprensible desde otra cosa, aquello que lo sostiene, el sustento o sustancia *de* algo (que es en relación a la cual se define justamente el “estado” cuando es pensado en punto al conocimiento⁸⁸), sino nuestro estar sin más, el estado que es siempre sólo el “caso” que nos concierne, lo que luego llama también (y que habría que entender en este preciso sentido) «conciencia» (*Bewußt-sein*, el ser o estar nada más que en el solo concierimiento, en el saberse), que es lo indicado por la idea de «*Gemüt*», pero sobre todo por el «*zuerst*», con el que Kant indica justamente la originariedad de tal estar. Piénsese, decimos, que este estado y así caracterizado, es atingente a, pero no en el sentido de que se ocupe de “esto” como podría ocuparse de “aquello”, como una suerte de actitud intencionalmente dirigida, sino que esencial y constitutivamente, en esta su originariedad, que es atingente, decimos, a la relación entre las representaciones, que es en lo que consisten los *conceptos*. Aquí, nada más que las representaciones apofánticamente relevantes, las representaciones que contienen un “algo como algo”; nada más que aquellas representaciones que lo son de la relación, por tanto, nada más que *juicios*.

Por eso Kant dice que los conceptos de reflexión sirven a la producción de los juicios. Porque constituyen las disposiciones mismas de la relación entre representaciones (dejaremos para después la explicación de la idea de «disponernos a encontrar» como la acción propia de la reflexión, esto es, como re-flexión, así como la cuestión de las «*Erkenntnisquellen*» a que se refiere un poco más adelante el texto que acabamos de citar). Por tanto como las disposiciones mismas de toda comparación y de toda distinción. Porque en el fondo de la relación, lo mismo que en el fondo del estado del ánimo, está la diferencia y el cómo y el modo en que nos la hemos con ella. Que es a nuestro juicio lo que constituye la clave de estos conceptos. Lo que decimos es que en el ánimo, y entendido en este modo y manera, “lo primero de todo”, *zuerst* (“primigeniamente”, lo traduciremos en otro momento) está la diferencia. La diferencia entendida como la diferencia ontológica, si por tal se entiende la esencial y constitutiva finitud del ser que somos. Como expresión por tanto de una suerte de “estar-en-la-relación” que también podemos llamar “existencia”. De otro modo, nos parece, sin esta profundidad ontológico-existencial, si se nos permite la expresión, no se podría hacer justicia a los conceptos de reflexión ni tampoco a la producción y sentido mismo de los juicios que hemos expuesto hasta este momento.

En los conceptos de reflexión de la “identidad” y la “diferencia” tenemos el estado del ánimo en punto a la producción de los juicios de cantidad. En el modo y manera en que tiene lugar la reflexión en y cabe la distinción que los hace posible. Como hemos dicho antes, lo que nos parece esencial es que precisamente en este modo de expresarse la diferencia es donde hay que buscar algo así como la “cantidad”. Esto es, que no se producen los juicios universales y los particulares y singulares cabe la cantidad, sino que es precisamente al producirlos que se produ-

⁸⁷ A 260/B 316: «*Die Überlegung (reflexio) ... ist der Zustand des Gemüts, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjektiven Bedingungen ausfindig zu machen unter denen wir zu Begriffen gelangen können*».

⁸⁸ Cf. p.e. A 206/B 251-2, donde el “estado” se vincula justamente a la modificación.

ce o se da aspecto a algo así como la cantidad. Por eso hemos insistido más arriba en la resonancia ontológica y en la tradición de estos dos términos, en cómo ha sido precisamente en relación al “número” que se ha venido a pensar la diferencia ontológica sin más (que en Kant viene a recogerse como «*diversidad numérica*»). Porque lo que nos encontramos aquí es que hay algo así como un cierto “modo” de la reflexión que no es sino el que general lo que ha venido a entenderse por cantidad. Concretamente el modo que piensa o considera la diferencia del pensar o en la que se constituye el pensar en cuanto tal en punto a la misma diferencia ontológica. Donde lo que así se genera no es otra cosa que el aspecto que inmediatamente toma la diferencia entre el pensar y la sensibilidad. Esto es, cuando la diferencia ontológica se piensa en punto al concernimiento y al hecho de tener que irnos en nuestro ser, como algo de este nuestro “modo de ser” (recuérdese que al comienzo expusimos los conceptos de reflexión simplemente como una diferencia y diferir irreductibles). La cantidad no dice nada más que la relación que se instituye, como relación sin más (por tanto, también lo mismo de la diferencia), en el juzgar entre el pensar y la sensibilidad.

Ahora bien, esta diferencia que expresan los conceptos de reflexión debe entenderse como una diferencia que, lo mismo que la “diferencia ontológica” con la que creemos que está emparentada, es un diferencia irreductible. Una diferencia que une y separa y que, por tanto, no puede en modo alguno ser subsumida por un término superior. Una diferencia que es incluso anterior a la que hemos encontrado aparentemente como la diferencia mínima, como la diferencia entre términos más generales, que es la que hay entre «algo» y «nada». De hecho, si esta diferencia se deja a su vez pensar en algo así como el «objeto en general» y, decimos aquí, es así que la diferencia expresada en los conceptos de reflexión (en todos) tampoco se deja reducir sino que se trata siempre de un diferir o de un “entre”, acaso podría decirse que los conceptos de reflexión dan cuenta de los modos y maneras de tener lugar la diferencia en punto a los objetos en general. Donde “objeto en general” nombraría, como hemos visto en otro lugar, un pensamiento esencial y formal, la formalidad y esencia misma del entendimiento incluso, que es esa su condición de «*facultad de juzgar*»⁸⁹, la que lo define metafísica y por ende también escueta y radicalmente, y siempre en ese su concernimiento respecto a nosotros (que es algo de lo significado también en la idea de “metafísico”). En este caso, decimos, cuando lo que está en juego es algo así como la cantidad, la forma y la diferencia o el aspecto del objeto en general que se expresa en el juicio singular, en la condición de singularidad.

En este sentido hemos dicho antes que debe considerarse que hay una diferencia entre el juicio singular, como en general todos los terceros momentos de cada título, y el juicio universal y particular, los dos primeros momentos. Así, en el tercer juicio, en este caso el juicio singular, tenemos propiamente la «*síntesis*»⁹⁰ (*Verbindung*) de los dos primeros. Pero no en el sentido de una acción derivada de esos dos momentos, lo que supondría que la reflexión es antes que nada «*dicotómica*»⁹¹, sino como la acción que originariamente constituye los otros dos momentos; «*un acto particular del entendimiento*»⁹². Algo distinto a lo que se hace en los dos primeros

⁸⁹ A 69/B 94.

⁹⁰ B 110.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² B 111: «*ein besonderer Actus des Verstandes*». «*Die dritte Kategorie nämlich entspringt zwar freylich durch die Verknüpfung der ersten und zweyten, aber nicht blos durch Zusammennehmung, sondern eine solche Verknüpfung, deren Möglichkeit selbst einen Begriff ausmacht und dieser Begriff ist eine*

momentos, que no es otra cosa que la comparación/ distinción de los juicios «entre sí»⁹³, es decir, por medio del principio de no contradicción. Como señala Kant en la *KU*, siempre allí donde se trate de una «unidad sintética en general» (*synthetischen Einheit überhaupt*), estaremos ante una «tricotomía»⁹⁴. Lo que sucede es que, según nuestro análisis de la reflexión y de la forma del juicio de cantidad, es así que los dos primeros juicios pueden establecer dicotómicamente conforme al principio de no contradicción. Porque los conceptos de reflexión mismos pueden leerse también inmediata y regularmente como una mera distinción. La separación misma de los dos conceptos, el que aparezcan siempre como dos y, a lo que parece, como dos conceptos que hacen posible también una distinción de dos, la distinción de “universal” y “particular”, “afirmativo” y “negativo”, “categórico” e “hipotético” y, por último, “problemático” y “asertórico”, sólo podrá entenderse en tanto se comprenda que esta condición dual (que quizás debería matizarse en estos dos últimos casos, por lo que luego se verá) conviene también, en algún modo propiamente, al trabajo de la reflexión. Como decimos, desde el principio de no contradicción, pero bien entendido que en tanto que el principio con el que inmediata y regularmente nos hemos con los juicios; es decir, como el principio inmediato y regular de la identidad de la conciencia. El que, en primer lugar (inmediatamente), es el principio de los juicios analíticos (por tanto el “mero” —lo que no significa, insistimos, que lo sea de modo impropio— principio de no contradicción); el principio que constituye y es el sentido mismo o la esencia de la relación de identidad inmediata y regularmente considerada. Porque un juicio particular es no-universal, un juicio negativo es un juicio no-afirmativo, un juicio hipotético es un juicio no-categórico y un juicio problemático es un juicio no-asertórico, siendo así que cada uno es simplemente la negación analítica del otro o contradicción. Una cosa bien distinta, es decir, respecto a esa determinación solo formal de la contradicción, la tenemos en la tercera clase de los juicios, que no pueden considerarse como una mera contradicción de ninguno de los anteriores. Y, así, un juicio infinito, por ejemplo, no es la negación de un juicio afirmativo, simplemente porque ya no es un juicio que se constituya por la afección de la negación a la cópula, es decir, a la forma del juicio, sino que es atingente al contenido («Ésta [la lógica general] abstrae de todo contenido del predicado (aunque sea negativo) y se fija únicamente en si se atribuye el mismo predicado al sujeto o si se le contrapone»⁹⁵). Ahora bien, si nuestro análisis es correcto, el principio de contradicción y la posibilidad de la dicotomía también puede leerse con el calado y la profundidad que le da la reflexión como acción y efecto de unir lo que se separa. Que es lo que antes hemos intentado mostrar en la idea del “bucle”, siendo esta profundidad la que permite pasar de la dicotomía a la tricotomía, por decirlo así. El paso de la “síntesis” al “análisis” no será en modo alguno una derivación o una génesis, sino simplemente el despliegue mismo de la reflexión desde sí misma hacia sí misma, justamente en punto a ganar-se y (que es) ganar su propia inteligibilidad. Como el despliegue del concernimiento y de la crítica misma.

Pero, ¿qué pasa entonces con la interpretación inmediata y regular que encontramos asociada al principio de no contradicción, y en cierto modo también a la producción misma de los dos primeros momentos del juzgar de cada título?. Recuérdese que esta interpretación no es

besondere categorie» (carta a Schultz de 17.2.1784; X, 366).

⁹³ Cf. A 71/B 96-7.

⁹⁴ *KU*, *Einleitung*, V, 197.

⁹⁵ A 72/B 97.

en modo alguno “incorrecta”. Se trata siempre de aquella comprensión que de alguna manera se impone como la primera, fenomenológicamente hablando. Lo que, además, en Kant significa también una cierta vinculación con la tradición (el fenómeno queda arraigado además siempre en el modo y manera en que ha venido a entenderse). En el caso del principio de no contradicción estamos siempre ante eso mismo. Y también en el de los conceptos de reflexión. En este sentido hemos señalado que nos parece que no se hace justicia a ese principio si se quiere leer siempre sólo como ha sido interpretado en la tradición y no se le da la profundidad que tiene que tener si es que tenemos que considerarlo como el principio que expresa la consistencia misma del pensar en general (que es como venimos queriendo interpretarlo nosotros). Así, la distinción entre los dos primeros momentos de cada título está arraigada en esta interpretación inmediata y regular, lo mismo que la de la diferencia con la que se establece, la que contienen los conceptos de reflexión pues. Sólo cuando se va hacia su calado y sólo entonces se podrá apreciar la vinculación entre la división dicotómica y la tricotómica, que es lo mismo que decir, entre la verdad de la no contradicción y la verdad del conocimiento en general. Eso que a nuestro juicio se pone a salvo ya en la condición de “principio” del clásico principio de no contradicción (que, como todo “pedazo” de la tradición presente en la Crítica, tiene que ser leído como una reapropiación de la misma).

Tenemos así que cuando Kant refiere la conformación y la producción misma de los juicios al sentido de los conceptos de reflexión, esto deberá entenderse siempre como algo de una diferencia en términos de la finitud constitutiva de la facultad, desde la profundidad misma de la diferencia en la que sólo se instituyen tales conceptos, como modos de decirse el diferir que es el juzgar y la reflexión en general, por tanto como los conceptos cuya diferencia contribuye justamente a la producción de los juicios singulares, infinitos, disyuntivos y apodícticos. Donde si ciertamente se pueden considerar los conceptos de reflexión como sólo conceptos de comparación, por tanto únicamente en orden al establecimiento de diferencias y oposiciones meramente analíticas, no es sólo porque inmediatamente la conciencia y la relación de identidad constituye una instancia inalienable fenomenológicamente (eso “primero respecto a nosotros”), sino también porque contienen una profundidad que las hace necesarias en la constitución misma del pensar en general (también “respecto a la cosa”). Como aquello en lo que también se pone a salvo algo de la verdad. Y ello precisamente en tanto que no piensa la diferencia en punto al conocimiento teórico, es decir, al conocimiento de los objetos de la experiencia (que es donde nos encontramos con el principio supremo de los juicios sintéticos a priori). Si estos conceptos, que siempre están vinculados como diferencia por el “y” que los engarza, tal y como se señala en su presentación como conceptos de la reflexión que dan cuenta de las relaciones de las representaciones en el ánimo, si estos conceptos, decimos, pueden considerarse sólo como «conceptos de comparación (*conceptus comparationis*)»⁹⁶, lo que quiere decir, como solos conceptos de comparación (cuya restricción y condición abstracta viene reforzada por el “recuerdo” de su denominación latina, es decir, por lo que esto supone de repetición de la lógica tradicional), es porque cabe un atenimiento sólo «a la forma lógica» y no «al contenido de los conceptos». Porque cabe considerar la diferencia «de inmediato a partir de los conceptos mismos»⁹⁷, en cuyo caso los conceptos de reflexión pueden considerarse que establecen una diferencia y distinguen por medio de la mera comparación, *Komparatio*, «*comparatio*» (*sic.*), por tanto cuando se consideran las representaciones en punto a la sola conciencia, «como represen-

⁹⁶ A 262/B 318.

⁹⁷ *Ibid.*

taciones homogéneas»⁹⁸. Pero esto quiere decir que, al mismo tiempo, será también en el ánimo (en el sentido de no-en-la-mera-conciencia) donde deberá buscarse la profundidad de la que venimos hablando para los conceptos de reflexión. Esa profundidad que permite que podamos hablar (sin que se trate de una identificación) de la diferencia en punto al contenido, así pues ya no cabe la lógica tradicional, en donde estará ese requerimiento interno entre los dos primeros momentos así como el del tercer momento de cada título de los juicios; amén del requerimiento del paso mismo de aquellos a éste. Pero cuando se trata del conocimiento teórico propiamente dicho, entonces estaremos ante lo que en la Crítica se llama «juzgar objetivo»; entonces habrá reflexión en punto a nuestras intuiciones y no sólo «*reflexión lógica*», por tanto atenimiento a la cosa en tanto que fácticamente sensible. En donde su diferencia y su relación serán otras. Pero bien entendido que esto es la reflexión en punto a ese contenido particular que es la “experiencia” es otra. Es decir, que, como venimos sosteniendo todo el tiempo, algo así como el “conocimiento en general” constituye la reflexión, que es la que genera los conceptos mismos de comparación, otra cosa es su interpretación inmediata y regular, que es lo que nos encontramos como reflexión lógica y, por último, otra cosa distinta es el conocimiento teórico. Ésta es, insistimos, la que nos parece la clave de que haya algo así como un principio supremo de los juicios analíticos y que esa “separación” o “abstracción” pueda entenderse con cierta profundidad, la que la vincula al calado mismo de la reflexión, pero no del conocimiento teórico, que es solo un “efecto”, vamos a decirlo así (luego volveremos sobre este extremo), de la misma.

Recapitemos. Lo que intentamos descubrir es un rendimiento que explique que podamos tener algo así como juicios singulares o infinitos. Un rendimiento que tendrá que ver todo con la reflexión como movimiento general del juzgar (como otro nombre para este movimiento). Y que nos parece que, tal y como viene caracterizada la «*reflexión lógica*», bien puede describirse como su contrapunto. Pero esto no significa, decimos, que la «*reflexión trascendental*» sea la clase de reflexión que constituye cabalmente el juzgar como el movimiento de algo así como el conocimiento en general, según lo hemos caracterizado más arriba. Pero, ¿y qué?, ¿se trata entonces de una incongruencia?. ¿O es que no hemos analizado correctamente el asunto de la reflexión cuando lo hemos planteado en términos de los «conceptos de reflexión»?. Porque, ¿qué son en verdad los conceptos de reflexión?.

⁹⁸ A 262/B 318-9.

CAPÍTULO VI

CONCEPTOS DE REFLEXIÓN Y TOPOLOGÍA DE LAS FACULTADES (A VUELTAS CON EL TRÁNSITO)



6.1. Los conceptos de reflexión y la “localidad” del ánimo. Algo a propósito de la reflexión.

De acuerdo con lo que acabamos de ver, es decir, si es que esto, algo así como una aproximación fenomenológica a la forma del juzgar (en la que nos hemos limitado a la “cantidad”), ha tenido éxito, todavía debe establecerse si y cómo esta aproximación también lo es a los conceptos de reflexión en cuanto tales. Debe establecerse por tanto si y cómo el principio de no contradicción está en el fondo de la reflexión en tanto que constitución de la forma del juzgar en general, que es lo mismo que decir, si y cómo la profundidad del juzgar puede reconocerse en lo que Kant llama propiamente «conceptos de reflexión», de cuya diferencia nos hemos servido, es decir, de los que en tanto que expresión de “la” diferencia nos hemos servido todo el tiempo hasta aquí, pero que todavía no hemos analizado en sí mismos en profundidad (más allá de un esbozo inicial).

Lo que nos parece claro es que hay algo así como la reflexión lógica que es independiente de la reflexión en punto a “objetos”, en general. Más aún, la reflexión misma, tal y como la comienza definiendo Kant, se ocupa justamente sólo de «conceptos» y por tanto expresamente no de “objetos”. En esto, por de pronto, resuena la “restricción” que hemos visto en el comienzo en punto a la lógica; en lo que sigue volveremos sobre este extremo. Pero, ¿qué es lo que ocupa o tiene como rendimiento la reflexión propiamente dicha?, ¿qué clase de cosa podemos atribuir como resultado de la reflexión?, ¿acaso los juicios?. La indicación que nos da Kant aquí es la reflexión y la distinción que establece produce una «tópica»¹, una localización o administración de lugares. Ahora bien, si la reflexión es independiente de algo así como los “objetos”, es decir, si lo es expresamente, el “lugar”, sea lo que fuere, es atingente a los conceptos y por tanto independiente y también expresamente de algo así como el “objeto”. En este sentido nos parece que hay una vinculación, fenomenológicamente pregnante queremos decir, entre el concepto y el objeto (recuérdese el comienzo de este trabajo), una vinculación que podemos considerar como perfectamente lógica. Porque el entendimiento, tal y como reza el capítulo final de la Analítica de los Principios, está vinculado y se constituye en su ser como

¹ A 268/B 324 y ss.

pensar del «objeto en general». Lo que queremos decir, entonces, es que “lugar” y “objeto” (y “concepto”) constituyen determinaciones igualmente originarias en punto a la comprensión misma de la reflexión. O si se quiere, determinaciones que pertenecen internamente a la reflexión y a su constitución. Comprender esto es fundamental. Los conceptos de reflexión, sea lo que fueren, no pueden entenderse al margen de la comprensión, no sólo de la reflexión, sino tampoco del concepto y del objeto en tanto que vinculados con ella de modo esencial; comprensión que alcanza en estas páginas su más profundo calado fenomenológico (nos referimos al Capítulo III de la Analítica y a este Apéndice que la termina). Porque, recordando algo que ya hemos dicho en otro lugar (y recordándolo para todo lo que sigue), no debe olvidarse que la Anfibología viene tras el capítulo que se ocupa de cierta «distinción», esto es, cuando “anfibología” dice justamente lo contrario, «confusión», *Verwechselung*² (así como tampoco que este Apéndice precede a la segunda parte de la Lógica, también la «Lógica trascendental», que es la Dialéctica —que se ocupa de la «dialéctica trascendental»), y que la distinción, aquella, era en punto a «todos los objetos en general» (lo que quiere decir, a “el” objeto en general en cuanto tal).

Conviene no olvidar que, como hemos recordado antes, la reflexión tiene todo que ver con la lógica en punto a su condición de “concernimiento”. Esto es fundamental. Porque no se va a tratar sólo ni únicamente del modo y manera en que tiene lugar la constitución de las “funciones lógicas” o de las “categorías esquematizadas” (que serían *sensu proprio* las “funciones trascendentales”), sino de que en ese proceder en el que tiene lugar la razón misma también acontece el “irle su ser” que hemos llamado desde el principio concernimiento. Como un trabajo genuinamente lógico, según hemos mostrado también. Es lo que nos encontramos justamente en la definición de “reflexión”, el hecho de una suerte de “disposición” nuestra o de, si puede decirse así, “propiciamiento” de nosotros mismos, en punto a encontrar los conceptos. El ponernos en el “lugar” para un tal “encuentro”. Como una suerte de preparación topológica o de orientación, y que por eso, por pertenecer a ese nuestro “estar”, tiene que ser siempre y al mismo tiempo, esencial y constitutivamente (recuérdese el «*zuerst*»), algo que nos va y en lo vamos nosotros mismos. Una suerte de encontrarnos como ahora veremos (del que aquí sólo hemos querido señalar ese aspecto de ineludible concernimiento). La reflexión, por tanto, tiene que vincularse, en este sentido pregnante que queremos poner a la vista, con la Razón. (Digámoslo de otra manera. Estamos en la “filosofía”, en su horizonte, que es el que no debe olvidarse en ningún momento. Por tanto siempre a una con esa idea de concernimiento. Si buscamos en las facultades la verdadera distinción que nos corresponde en nuestro ser, aquella que radicalmente y en absoluto puede considerarse como “la” facultad que “nos va”, porque y precisamente en la medida en que “nos va esté irnos nuestro ser” —como dice Heidegger, porque “en nuestro ser nos va este nuestro ser”—, esta facultad, decimos, es la Razón. Mientras que el entendimiento es simplemente la facultad de la “conciencia”, la facultad que da cuenta del “irnos” en general el conocimiento —la facultad del «reconocimiento en el concepto», la facultad que es capaz de o que consiste en la capacidad de decir “yo”—, la Razón es la facultad que además se ocupa de sí misma y de ese “irnos” fundamental. Que es donde debemos localizar el sentido pregnante, “filosófico”, de la reflexión, justamente como vinculada con la libertad. Pues el entendimiento, aún siendo también espontáneo, necesidad de la sensibilidad —recuérdese, es discursivo—, mientras que la Razón, no, por eso, porque al final toda la naturaleza está formada y tiene lugar “conforme a reglas”, puede considerarse que el entendimiento pertenece a la naturaleza, aunque

² A 270/B 326.

en verdad sólo podamos decir que los animales tienen entendimiento o razón por analogía. «Podemos atribuir a los animales un *analogon rationalis* que [consiste en tomar] las conexiones de las representaciones que son conforme a las leyes de la sensibilidad, leyes de las que se siguen estos mismos efectos [las conexiones], como que [se siguen] de la conexión por conceptos. Los animales, por consiguiente, no se distinguen del alma humana por el grado sino por la especie (...)»³. Siendo la reflexión justamente el movimiento por el que y mediante el cual el hombre es capaz de ganar esa “distancia” respecto a la naturaleza que vamos a encontrar como el movimiento del pensar y de la libertad.)

El lugar, «*Ort*» (ahora diremos algo sobre este término), es, en general, el lugar de las representaciones. Como no se trata, tal y como se establece desde el principio (en la definición misma de «reflexión»), de los «objetos mismos», el lugar de las representaciones no puede ser otro que el *ánimo*; es decir, el ánimo constituye la “localidad” o el «espacio» de las representaciones (o, dicho kantianamente, dado que Kant utiliza con frecuencia esta analogía “topológica”, la «superficie»⁴) en la que sólo pueden encontrarse. Pero el ánimo no es sino el nombre para el conjunto de las «facultades»; o bien, habida cuenta de que lo que encontramos en el ánimo son las representaciones, “ánimo” es otro nombre para «*Vermögen*», para el conjunto de «fuerzas de representación» o «*Vorstellungskräfte*». De hecho, es precisamente algo así como “facultades”, en plural, lo que nos permite hablar en general del ánimo como de una localidad; es precisamente esta diferencia la única que puede instituir la diferencia entre las representaciones. Lo mismo que en un espacio, hace falta establecer puntos que podamos considerar como distintivos y como posiciones distintas y reconocibles; es decir, puntos cardinales (fundamentales) y por tanto una distinción, en el seno de una tal superficie, de algo así como “horizontes”. Estos puntos son las facultades y sus distintos rendimientos y trabajos en la medida en que puedan distinguirse. Así, la reflexión consiste la localización de las representaciones en el seno del ánimo, en «la determinación de aquel lugar al que pertenecen las representaciones». Por tanto, *en general*, la reflexión consiste en la determinación de «la relación de las representaciones dadas a nuestras distintas fuentes de conocimiento», esto es, de las representaciones en tanto que presentes en general en el ánimo (en tanto que “dadas” significa que no se trata ya de su origen ni de vinculación con el objeto mismo si puede decirse así) a las facultades con las que están vinculadas. Donde si decimos “en general” es porque, aunque pudiera parecer que hay una cierta restricción o especificación en el hecho de indicar que estamos ante “fuentes de conocimiento”, es decir, siendo así que estamos en la Anfibología de una Crítica de la Razón pura, por tanto en punto a la crítica del conocimiento teórico y especulativo y por tanto no ante otras posibilidades, el conocimiento práctico por ejemplo, porque aunque podría parecer esto, decimos, se trata de una determinación necesaria de la reflexión. Y esto por lo siguiente. El

³ «*Wir können den Thieren ein Analogon rationalis beilegen, welches Verknüpfungen der Vorstellungen sind nach den Gesetzen der Sinnlichkeit, aus denen dieselben Wirkungen folgen, als aus der Verknüpfung nach Begriffen. Die Thiere sind demnach nicht dem Grade nach von der menschlichen Seele unterschieden, sondern der Species nach; denn wenn die thierischen Seelen in ihrem sinnlichen Vermögen noch so sehr zunehmen, so kann doch dadurch das Bewußtseyn ihrer selbst, der innere Sinn, nicht erreicht werden. Wenn sie gleich in der Sinnlichkeit bessere Phänomene, als wir; so fehlt ihnen doch der innere Sinn*». Cf. Pölit-Metaphysik. Sobre esta misma diferencia cf. también Streit (VII, 72).

⁴ Estamos pensando en la que probablemente sea el desarrollo expreso más completo de esta analogía en la Crítica, y que luego se verá perfilado y completado todavía mejor en los *Prolegomena*, concretamente el que abre la «De la imposibilidad de una satisfacción escéptica de la razón pura discordante consigo misma» (A 758-60/B 786-8; cf. también *Prol.* § 57).

espacio de tales lugares, la *localidad* (ésta sería en verdad su determinación más propia, no sólo un espacio o una superficie, de por sí abstractos, sino un “espacio de lugares”), no es una localidad cualquiera o abstracta. De hecho, como vemos en el texto de Kant dedicado justamente a explicar cómo determinamos un lugar⁵, esto es, distintamente y en punto a reconocerlo “como lugar”, sea el que fuere, es decir, cómo se consigue instituir la diferencia en lo que en principio no tiene diferencias, esto sólo puede hacerse a partir de una diferencia y de una diferenciación que no se encuentra en —el lugar mismo sino en nosotros, una diferencia o diferenciación de carácter subjetivo. Tanto para la orientación geográfica como para la matemática hace falta esta diferencia. Esta diferencia y diferenciación es un «sentimiento»⁶, *Gefühl*. Es decir, no sólo algo que sólo puede encontrarse “en nosotros”, que es algo que indica ya su condición subjetiva, sino que además la diferencia, si es que debe constituir una diferenciación y un “trazo” de la localidad, consiste —no puede consistir en otra cosa que— en una *afección*, lo que quiere decir, en una vinculación inmediata con, en un cierto en-contrarnos. Así, el «significado propio» de “orientación”, que es el geográfico, llama «*Weltgegend*» a la localidad, “región”, “comarca del mundo” o, literalmente, “contra del mundo” (que es algo mentado en la expresión “comarca”). De hecho, sólo en algo así como una “afección interna”, la de una diferencia en nosotros, podemos tener lo que buscamos en punto a la distinción de un lugar en el espacio.

En términos *estrictamente abstractos* no podría establecerse nunca plano o trazado alguno de una localidad, no porque no pueda determinarse un punto cualquiera como cardinal, todo lo arbitrario que se quiera, sino porque ese punto no constituye por sí mismo relación alguna con los demás lugares, es decir, una relación distinta, a menos que nosotros mismos *nos en-contramos* en relación a ese punto. Pero no en el sentido de que ese punto nos haga frente, pues en tal caso estaríamos ante una afección externa, que es justamente de lo que no se trata, sino de que en nosotros mismos haya tal “contra” o “frente”, que es lo que supone la diferencia interna entre derecha e izquierda, una contraposición inalienable cabe nosotros mismos, que es en lo que en verdad consiste ese nuestro en-contrar-nos, que, como decimos, constituye cierta diferencia. Porque sólo a partir de un tal encontrarnos, sólo a partir de un tal *estar* podremos trazar desde ese punto otros lugares, porque sólo entonces, en una tal diferencia, tendremos de alguna manera un horizonte (que significa “límite”). Lo que queremos decir es que cuando y en

⁵ Cf. *Was heißt sich im Denken zu orientieren?*; VIII, 131-147.

⁶ VIII, 134.

⁷ Kant se ha ocupado en un escrito precrítico de esta cuestión. *Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume*, de 1768 (por tanto tan sólo dos años anterior a la más conocida *Dissertatio*, que contiene casi acabada la concepción kantiana del espacio y el tiempo), desarrolla la idea de que el espacio es un todo no métrico sino antes que nada “topológico”, constituido justamente por “*Gegenden*”, “regiones” o “comarcas”. Aunque al servirnos de este último término para traducir “*Gegend*” estamos pensando en el uso que hace de él Heidegger en *Gelassenheit* (cuya edición española a cargo de Yves Zimmermann contiene una interesante nota sobre su traducción como “comarca” —*vid.* Heidegger, 1988: 47), también nos parece claro que Kant, no sólo en el texto citado y en otros como *Was heißt sich im Denken zu orientieren?*, sino en general en su obra crítica lleva a cabo una reinterpretación del “*obiectum*” de la tradición para la que se sirve de los términos «*Gegenstand*» y «*Objekt*» en un sentido pregnante y que apunta igualmente a algo así como una “topología”, de modo que, lo mismo que resuena en el término latino, considera justamente el modo y manera que lo que “está” o tiene “estancia” o “sede” se presenta como “frente” o como “enfrente”; con lo que, es decir, al separar y reparar en el sentido que tienen separadamente los dos elementos que componen estas palabras, está realizando su pertenencia a un espacio o localidad, o bien a la relación misma que y cabe la que sólo son posibles. Por tanto no sólo como algo de la sensibilidad sino también como algo de la relación de conocimiento mismo.

la medida en que nosotros estemos concernidos inmediatamente por la localidad podremos hablar de lugares. Así, la propia orientación geográfica sólo es posible si nosotros mismos “sentimos” la diferencia entre derecha e izquierda, es decir, a pesar de que tengamos ya en el sol y en su movimiento un punto cardinal (aquel por el que se determina la propia “orientación”, que es el de la «salida»⁸); y lo mismo podría decirse de la orientación matemática, porque aunque la determinación de posiciones fuera arbitraria tendríamos igualmente que poder encontrarnos para que la orientación en un tal espacio fuera efectiva. Pues bien, para que podamos tener en general una localidad en punto a la determinación de los lugares de las representaciones, por tanto para que en general podamos tener en el ánimo algo así como una “localidad”, hace falta un previo encontrarnos, lo que quiere decir un cierto concernimiento interno e inmediato respecto a ese espacio que es el ánimo. Por tanto, un sentimiento de una diferencia interna. Pero, ¿hay tal?

Considérese que hay algo en lo que el ánimo viene a estar unido. Como dice Kant en las Introducciones de la *KU*, son tres los posibles agrupamientos de las facultades entendidas por sus rendimientos propios, como «*Vermögen des Gemüts*»⁹, a saber, «Facultad de conocer», «Facultad de desear» y «Sentimiento de placer y displacer», que más o menos vendrían a corresponder a cada una de las Críticas (porque cada una de ellas contiene, tal y como cabría esperar de la constitución de algo así como un “sistema”, textos que son lugares de “paso” o de “tránsito” entre ellas). Ahora bien, aquello en lo que o respecto a lo que tiene lugar toda crítica, algo que, según venimos diciendo, bien puede considerarse como una “actitud fundamental”, es el conocimiento. Por una parte es claro que siempre cada una de estas Facultades tiene que ver, de una manera o de otra, con el conocimiento; con el conocimiento entendido *en sentido amplio*, que es como podemos considerarlo en punto a esa actitud fundamental. «Conocimiento teórico», «conocimiento práctico» y, vamos a llamarlo así (en cierto modo impropriamente), “sentimiento”, que es el que nos pondría de lleno en la tercera crítica, aunque también esté en las estribaciones de las dos críticas que se ocupan expresamente del conocimiento (como la estribación del conocimiento mismo). Tanto es así que en esa administración y articulación de las Facultades (en ese esbozo de un “sistema” de Facultades, si es que algo así es posible) Kant habla de una «completa Facultad de conocer»¹⁰, *gesamtes Erkenntnisvermögen*. Sin embargo, esta vinculación con “el conocimiento” tiene que entenderse también *en un sentido estricto*, es decir, siendo así que “conocimiento” mienta inmediatamente conocimiento teórico, el rendimiento que compete a la primera de las Facultades, llamada expresamente (por eso) «Facultad de conocer». Que, por tanto, algo que es “fundamental” al conocimiento y a nuestro conducirnos en y como conocimiento es el conocimiento teórico y las representaciones que lo constituyen, que son las producidas, en tanto que las facultades que componen la Facultad de conocer en particular, por el «entendimiento», el «Juicio» y la «razón»¹¹. Esto no significa que a la postre se pueda reducir todo conocimiento al conocimiento teórico. Lo que podemos considerar como su “inmediatez” dice tan sólo que se trata de una Facultad y de un rendimiento inalienable, y que siempre y en cada caso, en nuestro encontrarnos cabe las cosas y en nuestro conducir-

⁸ *Ídem*.

⁹ Cf. *Erste Einleitung*.

¹⁰ *KU, Einleitung*, § II; V, 174.

¹¹ V, 198.

nos inmediatamente respecto a ellas, siempre deberá poder encontrarse “conocimiento” en este sentido (lo mismo que —volviendo sobre el sentido que hemos barajado más arriba de “inmediatez”— siempre deberá poder encontrarse “conciencia”, mientras que, en cambio, no siempre cabrá encontrar conocimiento práctico, lo que no deberá entenderse en un sentido excluyente, pues puede ser todavía que tengamos conocimiento teórico y práctico en punto a lo mismo¹²; es decir, donde el “no” significa simplemente que nunca puede faltar conocimiento teórico en todo conducirnos o también, más aún, que siempre que estemos ante cualquier modo de conducirnos, sea el del conocimiento práctico o el conducirnos que podríamos llamar “estético”, no puede dejar de haber nunca un conocimiento teórico en punto a lo que sea el caso, en punto a la cosa; y donde, si es así que la conciencia va de suyo como “inmediata”, de alguna manera deberá poder vincularse al conocimiento práctico, esto es, si es que es así que el conocimiento es una “actitud fundamental”). Porque el conocimiento teórico constituye el rendimiento y el conducirnos con que inmediatamente algo nos hace frente. Siendo en esto donde lo que nos encontramos es nada más que un índice de contingencia, de que nuestro ser es siempre sólo un “modo de ser”, una “existencia”. Al cual pertenecen también y constitutivamente los distintos modos de representarnos las cosas en ese inmediato conducirnos.

Las facultades que componen la Facultad de conocer son, al mismo tiempo (en lo que debe significar algo, que es lo que vamos a intentar desentrañar en lo que sigue), las distintas “fuerzas de representación”, las facultades que producen determinadas representaciones, “conceptos”, “esquemas” e “ideas” (convengamos provisionalmente en que, con Deleuze¹³, son las tres clases fundamentales de representación), las facultades que están implicadas en el conocimiento teórico; pero también son, por esta su inmediatez, y en el preciso sentido en que hemos expuesto ésta, como contingencia, que son también, decimos, los modos en los que siempre y cada caso tendrán lugar, es decir, en los que siempre y en cada caso habrá «ejecución» o «ejercicio»¹⁴, *Ausübung*, en general, de cada una de las Facultades. Esto es así porque cada una de tales fuerzas de representación constituye y se constituye en una radicación óntica y finita de la que no pueden ser ajenas las Facultades propiamente dichas, que serían aquellas que dieran cuenta de alguna forma de validez (o de algo de alguna forma de validez —estamos pensando en los principios trascendentales del Juicio teleológico). Como una suerte de subversión óntico-ontológica, si se nos permite la expresión (de lo ontológico por lo óntico, o en tanto que anclado en una insospechada radicación en las cosas pero del todo legítima, en modo alguno “dialéctica” —que es lo que más bien suele suceder cuando lo óntico penetra en el terreno de la validez, que es lo que nos encontramos en y como lo “dialéctico”). La que supone la necesidad de que toda forma de validez tenga siempre y como algo de suyo una determinada ejecución. Es decir, lo mismo o algo de lo mismo que nos encontramos en el hecho de que la Facultad de conocer y sus rendimientos trascendentales tuvieran siempre a la mano un rendimiento empírico igualmente inalienable. Sólo que, y esto es lo que nos dice este texto, ese rendimiento empírico es inmediata y regularmente el rendimiento cognoscitivo (cosas *como* «asociación empírica», «concepto empírico», etc.; aunque, como decimos, habría que precisar más exactamente cuáles son las representaciones propias de cada fuerza de representación, qué “representación” es la que rinden propiamente cada una de ellas).

¹² Recuérdese el análisis de la acción de levantarse de A 450/B 478.

¹³ Deleuze, 1997.

¹⁴ *Ibid.*, § XI; XX, 245.

Siendo esto así, es en algo como el “conocimiento”, y precisamente en tanto que pueda considerarse en relación a las representaciones, o mejor, a las distintas representaciones en punto a las distintas “fuerzas de representación” que las constituyen, que podremos hablar de una diferencia y de un diferir internos. Por tanto, de la posibilidad de constitución de una localidad. Esto es, siendo así que sólo en algo como el “conocimiento” tiene lugar la emergencia de la localidad y al ánimo puede considerarse articulado. Por el momento no queremos detenernos en otros conceptos implicados en este diferir. Porque todavía hace falta comprender en qué consiste la validez de cada una de las articulaciones del ánimo. Es decir, pues si hemos dicho que en la radicación representacional se encuentra en cierto modo la clave de la “onticidad” de las facultades en tanto que Facultades, lo que quiere decir en tanto que rinden un conocimiento y una validez (o una «autonomía»¹⁵, en general —queremos decir, no en su específico sentido práctico—, que es otro nombre para la idea de validez y que la pone en relación con el necesario concernimiento que tiene que acompañar a toda facultad en cuanto tal —como este “irle su ser” a que nos hemos referido en otros lugares), dicha radicación tendrá que poder “convenir”, digámoslo así, a la determinación constitutiva de la Facultad en cuanto tal. Lo cual nos lleva a la noción de «uso» (dilucidada parcialmente en otro lugar) y de «interés». En todo caso (en la sección siguiente abundaremos en esta relación entre Facultades y la Facultad de conocer), lo que queremos apuntar es que es el conocimiento como relación entre representaciones donde habrá que buscar esta localidad, como aquello en punto a lo cual tiene lugar una diferencia entre las representaciones que traza el ánimo como localidad. Pues bien, la única diferencia que podemos considerar “interna” al ánimo y precisamente vinculada con las fuerzas de representación y con el conocimiento, entendido como la clase de “trazado” o como el nombre para el “mapa” del ánimo en general, es aquella que nos permite distinguir, o mejor, aquella que consiste nada más que en la distinción entre receptividad y espontaneidad (luego volveremos sobre esto en términos de la distinción, también interna, entre las formas “superior” e “inferior” de las Facultades).

«... esta diferencia (en todo caso por la apreciada distinción entre las representaciones que nos están dadas de otra parte y en las que somos pasivos y aquellas que producimos sólo desde nosotros mismos y en las que demostramos nuestra actividad)»¹⁶

Esta diferencia es justamente la que estamos buscando, queremos decir, como esa suerte de “afección interna”, pues esta diferencia es *también* un «sentimiento»¹⁷.

Ahora bien, lo que sucede es que, como señalamos anteriormente al referirnos a este texto, el sentimiento no constituye nada más que una «oscura distinción del Juicio». Es decir, aquí, donde buscamos cómo pueda constituirse el ánimo en localidad y, con ello, el sentido mismo de la “traza” que suponen los conceptos de reflexión como conceptos que instituyen una tópica, en general, la referencia a la condición “sentimental” de la distinción que afecta al objeto en general, la distinción entre fenómeno y nómeno confirma por de pronto esto que estamos buscando. Es decir, que, lo mismo que en el caso del sentimiento de la diferencia entre izquier-

¹⁵ KU, V, 196.

¹⁶ GMS, IV, 451: «... dieser Unterschied (allenfalls bloß durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anders woher gegeben werden, und dabei wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen, und dabei wir unsere Tätigkeit beweisen)».

¹⁷ IV, 450-1.

da y derecha que está a la base de toda orientación y por tanto de la posibilidad de constitución de algo así como una localidad geográfica (y aún matemática, como hemos visto), para poder articular el ánimo como localidad en general tenemos también una distinción igualmente sentimental y precisamente atribuible al Juicio, que es justamente la facultad que está vinculada con la reflexión. Pero esto no es propiamente, o no lo es todavía, lo que tiene que llevar a cabo la reflexión. Entiéndase, como reflexión. Piénsese que el texto en el que se dice que algo así como el «sentimiento» pertenece al Juicio, el texto de la *Grundlegung*, quiere antes que nada indicar que la distinción entre mundo sensible y mundo inteligible es una distinción que está al alcance del «entendimiento más común»¹⁸. Que es algo de lo mismo (aunque no lo mismo) que lo que intentamos indicar aquí, el hecho de que se trata antes que nada de una cierta facticidad propia del ánimo. Lo que en la definición de la reflexión es llamado «condiciones subjetivas». Lo cual, como hemos señalado ya suficientemente a propósito del “yo pienso”, supone siempre una cierta posición de existencia y, por tanto, de finitud, siempre como sensibilidad o en el modo de (como un cierto concernimiento por) la sensibilidad, que es lo que quizás pueda comprenderse bajo el rótulo “sentimiento”. Tampoco debe olvidarse que esta diferencia tiene que ser, además, una diferencia atingente al “conocimiento” en el sentido en que antes lo hemos presentado como la actitud fenomenológica fundamental y, también y muy especialmente, como el fondo finito de las facultades en tanto que “fuerzas de representación”. Es decir, donde una tal finitud fáctica tiene que estar en el centro mismo de las distinciones con que inmediatamente y como su ejecución fáctica tiene lugar siempre el conocimiento.

Los conceptos de reflexión constituyen las trazas que hacen del ánimo localidad. Por eso hace falta algo más que un «sentimiento», que es una distinción oscura. Hace falta, justamente, que la distinción sea ella misma clara y que sirva para poner en claro y articular el conjunto de las representaciones (las representaciones mismas). Que es a lo que sirve la reflexión como ese movimiento de encontrar-*nos* y de reconocer-*nos* en un tal estar y condición finita. Como conciencia en sentido propio, *Bewußt-sein*, según hemos apuntado antes (en fin, el sentido en el que la reflexión aparece vinculada a la “crítica”, como trabajo genuinamente lógico). Esto es a nuestro juicio a lo que apunta la reflexión como disposición, o mejor, como disposición originaria, del ánimo, el «disponernos originariamente [*zuerst*] a encontrar» las condiciones subjetivas. Lo que quiere decir, el estar como el estar originariamente dis-puesto en la relación entre las representaciones. Por eso, como tal “estar”, como representaciones “llevadas a encuentro” (*ausfindig*), lo mismo que antes se ha dicho con la idea de representaciones ya «dadas» (o en tanto que dadas). Lo que es reconocido como distinción y como diferencia y, de este modo, asignando los «lugares» (*Stellen*), constituye y traza un mapa o tópica, es la diferencia que en el seno del ánimo se abre en general entre la receptividad y la espontaneidad. Pues bien, esta traza es lo que viene a constituirse en algo así como el «objeto en general». Ahora bien, siendo el “objeto en general” el nombre para la traza de la finitud del ánimo en punto al conocimiento, no es una traza o figura, digámoslo así, “particular”, entiéndase, como el nombre que toma esto señaladamente en el caso del conocimiento teórico, sino que se trata de la traza con que inmediata e inalienablemente la finitud del ánimo se muestra en y como pensar (recuérdese que el objeto en general es un «pensamiento ... esencial al entendimiento», donde si éste es «una facultad de pensar»¹⁹, el objeto en general contiene la forma y esencia misma del pensar); la traza que deberá considerarse en la profundidad del ánimo. Los conceptos de reflexión cons-

¹⁸ IV, 450.

¹⁹ A 126.

tituyen el mapa del trazado finito del ánimo. El ánimo es el «lugar» o «plaza», *Platz*²⁰, fundamental y constituye justamente algo así como la dimensión de (en que consiste) el “objeto en general”, *Gegenstand überhaupt*, el objeto en general considerado como di-mensión fundamental y como modo y estancia en que se constituye el ánimo mismo para con todas las representaciones. Como un lugar distinto, según venimos diciendo. El que comprende la distinción y la diferencia misma entre las representaciones. (A esto debería añadirse otra figura distinta de la del objeto en general y sobre la que no podemos detenernos aquí, a saber, la de la otra di-mensión fundamental de cualquier objetividad en tanto que atingente al conocimiento, y que en el fondo bien puede considerarse como el reverso de lo lógico y de toda lógica, que es la de la «naturaleza en general» —donde el reverso de la lógica sería la teleología.)

Estamos intentando dar con el origen y con el punto en el que, por decirlo así, “brotan” y tienen su sentido los conceptos de reflexión. Como las diferencias que constituyen el “orientarse” mismo del ánimo o del Juicio. Estas diferencias y este su agrupamiento posible bajo el título de “objeto en general” es, nos parece, lo que está a la base de la constitución de los juicios y del “juzgar en general”, que sería la expresión fenomenológicamente radical de este estar que descubre (y en el que se-descubre) la reflexión. En todo caso, los conceptos de reflexión constituyen los modos en los que siempre y en todo lugar puede haber reflexión; por tanto, los conceptos de reflexión podrán descubrirse igualmente en todo ejercicio de la misma: en el conocimiento en general (que es el “aspecto” que toma inmediatamente ese origen), también en el práctico, así como en el “tránsito” (en el sentido que le hemos dado nosotros) y en toda filosofía, sea crítica o no, y en todo proceder o tener lugar en general “razón” (en todo pensar). Pero volvamos sobre los juicios. Queremos ver en la idea de juzgar en general, lo mismo que en la de objeto en general, el trazado de una estructura de finitud. En este punto debe señalarse que el Apéndice de la Anfibología debe considerarse como un texto que, como en general son los “apéndices”, aborda eso que podríamos llamar lo “no dicho”, lo que de alguna manera queda en los márgenes o en las estribaciones del texto principal. Estamos pensando en los dos Apéndices de la Dialéctica trascendental. Apéndices que, lo mismo que este de la Anfibología, se ocupan justamente de la reflexión, entiéndase, de ese rendimiento del Juicio que no pertenece directamente al conocimiento teórico y a lo que podríamos llamar expresamente su “constitución” (lo que allí se llama «uso hipotético de razón»²¹). Porque, aunque ciertamente su intención es, digámoslo así, “polémica”, concretamente contra el sistema de Leibniz (que aparece tanto en la Anfibología misma como en la Observación posterior, donde lo hace expresamente), no deja de atender al núcleo mismo de la reflexión, precisamente en punto a aquello que no ha sido tratado en la parte anterior, ocupada como estaba de la mostración de la validez, es decir, ocupada más bien en el trabajo de una “mostración trascendental”. La Anfibología atiende a lo que ultima ese tratamiento, que es el trazado de la topología fundamental del objeto en general, la distinción entre fenómeno y noumeno (con lo que, dada la centralidad de este Apéndice, podemos decir que el recurso de la “historia de la Razón” viene a realizarse como método expreso de ese “concernimiento” en que consiste la crítica). Así, este Apéndice bien puede considerarse, con Heidegger (por tanto precisamente cuando se toma no “histórico-filosóficamente” sino desde el

²⁰ El *Gemüt* es definido como «el englobante de todas las representaciones, que tienen en él su lugar o plaza» (*Inbegriff aller Vorstellungen die in demselben Platz haben*). Cf. la edición de la *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht* de W. Weischedel, Frankfurt, Suhrkamp, ¹⁰1985, que incluye los textos de estas lecciones del manuscrito de Rostock (*vid. ed.cit.*, XII, 817), de donde hemos sacado la cita (XII, 429, en nota).

²¹ A 647/B 675.

«propio pensar de Kant»), como «el paso más extremo que ha consumado Kant en la interpretación del ser»²². Y del pensar. Con lo cual, decimos, la forma del juzgar en general viene a constituirse sólo por obra de los conceptos de reflexión que trazan la tópica del pensar en general, es decir, si consideramos que la esencia del pensar está en el juzgar (tal y como se dice al comienzo de la Lógica trascendental, en la que es su “deducción metafísica”, y que se suma a las determinaciones o “explicaciones” del entendimiento a las que nos hemos referido antes), las distintas trazas o lugares distintos en los que y como los que tiene lugar siempre toda reflexión. Esta forma del juzgar en general constituye el trazado mínimo, las “marcas” por así decir, del movimiento de la reflexión. Pero siempre expresando esa fundamental diferencia, la diferencia que se constituye el nervio y fundamento mismo del pensar y del juzgar, que es la que acabamos de apuntar como la diferencia entre pasividad y espontaneidad.

Establecido esto, vengamos de nuevo sobre la reflexión. Como hemos visto, hay dos tópicos y dos reflexiones, «lógica» y «trascendental». Pero, ¿cuál es la reflexión que hemos estado examinando?. La reflexión lógica es sólo una «mera comparación ya que en ella se abstrae de la facultad [-*kraft*] de conocimiento a la que pertenecen las representaciones dadas»; esto significa que, hablando con propiedad, no es una reflexión. De hecho, tal y como se ha definido la reflexión, ésta es atingente a la distinción de las facultades de conocer, a la diferencia entre las representaciones en punto a la distinta “fuerza” que las produzca y que, por tanto, constituya en cada caso el conocimiento. Por tanto, más bien tal y como se define la reflexión trascendental. Por eso antes hemos señalado que para la reflexión lógica conviene más bien el término “comparación”. La reflexión lógica no es nada más que la reflexión *sobrevenida*, es decir, la que sólo tiene lugar una vez constituidos los juicios y su forma, «sin que tenga que haber cuidado de adónde pertenecen sus objetos»²³; cuando, por tanto, las representaciones no son nada más que representaciones «homogéneas» (*gleichartig*) (y por eso decimos que la reflexión lógica es antes que nada “Vergleichung”). Como la reflexión que no atiende a otra distinción o diferencia que la que pueda seguirse del mero principio de no contradicción; lo que quiere decir, a ninguna otra relación que la que pueda establecerse entre dos conceptos (que es en lo que consistirá mera y lógicamente, para «los lógicos», el “juicio”²⁴). Así, la reflexión lógica consiste en «comparar meramente nuestros conceptos entre sí para ver si ambos contienen justamente lo mismo, si se contradicen o no, si contienen internamente algo en el concepto o se le añade algo al concepto y cuál de los dos conceptos dados debe valer como dado y cuál sólo como un modo de pensar el concepto dado»²⁵. Esto es, consiste únicamente en distinguir los juicios universales de los particulares, los afirmativos de los negativos, los categóricos de los hipotéticos y los problemáticos de los asertóricos. La reflexión lógica es, como hemos dicho ya, la reflexión que inmediata y regularmente tiene lugar, por tanto aquella que se atiene a la sola conciencia. La reflexión lógica sólo considera los conceptos en punto a sus relaciones como esferas, sin considerar su contenido. Por eso su tópica entiende por “lugar”, esto es, por «lugar lógico», a «todo concepto, todo título bajo el que se encuentran y pertenecen muchos

²² Cf. *Kants These über das Sein*, in: Heidegger, 1978: p. 472. Sobre este Apéndice cf. también lo que dice Heidegger en *Nietzsche*, II, «Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik», Pfullingen, G. Neske, ⁵1989, p. 464.

²³ *Ídem*.

²⁴ B 140.

²⁵ A 279/B 335.

conocimientos»²⁶.

Cuando consideramos la reflexión trascendental, y estando más cercana a la misma definición de “reflexión”, porque la reflexión consiste en determinar cuál es la facultad de conocimiento que propicia o a la que debe asignarse cada representación, porque consiste en determinar «correctamente las relaciones entre sí», esto es, porque consiste en determinar correctamente las comparaciones, cuando consideramos la reflexión trascendental a la luz del trabajo mismo de la reflexión así entendida, decimos, vemos que la reflexión trascendental no se ocupa, sin embargo, de las diferencias que expresan los conceptos de reflexión mismos. Porque tiene que haber algo, una suerte de “diferencial” en el seno mismo del ánimo, cuyo trazado sean esos mismos conceptos, a modo de marcas o “hitos”, si se nos permite la expresión, del proceder de la reflexión en general. Las marcas o hitos que constituyen el juzgar en general, que es el que podemos considerar como la figura primera de tal trazado.

Sigue siendo cierto que, como hemos dicho ya, no puede haber nada que no se presente siempre de alguna manera y como una cierta figura. Así, los conceptos de reflexión sólo pueden desvelarse como tales en la “crítica”, por tanto al tiempo que la figura “histórica” de cierta errancia de la Razón (en este caso de la reflexión), pero también siempre y al mismo tiempo como una figura fenomenológica e inmediatamente (entiéndase, no crítica o históricamente) relevante. En este caso la forma de un tal juzgar. Esto será así siempre que podamos distinguir entre, por una parte, la reflexión trascendental propiamente dicha (siempre teniendo presente el “doble” a que nos hemos referido más arriba de la reflexión como procedimiento de producción y como concernimiento por ese proceder que, precisamente en tanto que vinculado con la Filosofía, aparece expresamente como «deber»²⁷, *Pflicht*), que se ocuparía del trazado que hace posible el conocimiento teórico (así como de su malogro, o habría que decir mejor, especialmente de su malogro, dada la virtualidad “crítica” de la reflexión), es decir, como el trabajo de la reflexión en punto a este rendimiento; y, por otra, el trabajo de la reflexión en punto a la producción de los juicios mismos, es decir, más acá de aquella, cabe el juzgar mismo como la partición y el “estar-en-relación” que hemos mostrado más arriba. En lo que sería el trabajo y rendimiento de una suerte de reflexión, vamos a llamarla así, “metafísica”, cuyo modo de tener lugar inmediato y regular sería la reflexión lógica. Porque, como hemos dicho todo el tiempo, la forma de los juicios está sostenida por un principio totalmente firme, el de contradicción (por un “principio” en sentido estricto), lo que ha de significar que pertenece al “ser” mismo de las facultades. Cosa que también viene confirmada por el hecho de que, como decimos, las distinciones y los modos que adoptan están y son inalienables, esto es, que son en cierto modo previos a toda comparación, tenga ésta lugar sólo lógicamente o tenga lugar trascendentalmente, porque son los únicos modos en que puede tener lugar en absoluto la comparación.

Ahora bien, piénsese que lo mismo que hemos visto en punto a las legislaciones, la reflexión tiene que poder no distinguirse en algo así como “clases”, de modo y manera que habría una clase “lógica”, otra “trascendental” (ambas señaladas expresamente por Kant) y luego una tercera, llamémosla así, “metafísica”. Tiene que ser así que se trate de uno y el mis-

²⁶ A 268/B 324: *«Man kann einen jeden Begriff, einen jeden Titel, darunter viele Erkenntnisse gehören, einen logischen Ort.»*

²⁷ A 263/B 319: *«Diese transzendente Überlegung ist eine Pflicht, von der sich niemand lossagen kann, wenn er a priori etwas über Dinge urtheilen will. Wir wollen sie jetzt zur Hand nehmen und werden daraus für die Bestimmung des eigentlichen Geschäfts des Verstandes nicht wenig Licht ziehen.»*

mo movimiento en punto a las trazas que atraviesan el ánimo y lo articulan y constituyen en su distinción, en punto a las Facultades queremos decir, pero ello siempre sólo diferencialmente. Por tanto, que antes que nada tiene que haber algo en lo que difieran justamente como facultades. Esta diferencia la hemos visto ya en punto a las legislaciones y al modo y manera en que se articular “topológicamente”. Lo que queremos decir es que algo así como “la” reflexión tiene siempre lugar en punto a la constitución y trazado mismo del ánimo. De una manera inmediata incluso, comportando algo de la condición “subjetiva” del sentimiento, sólo que con la claridad de presentarse siempre como una cierta figura. La del *bastidor* de todo juzgar. Esto a nuestro juicio es lo que tiene lugar, precisamente, como la constitución del conocimiento, o habría que decir del conocimiento en general, esto es, en punto a la constitución de las distintas representaciones que encontramos constituyendo su Facultad, y que lo son precisamente por mor de un cierto diferencial de fuerzas. Es decir, volviendo sobre lo que hemos apuntado más arriba sobre la idea de una necesaria “ejecución” de las Facultades, que es la constituida precisamente por la diferencia de estas fuerzas de representación. Aquí debemos recordar el análisis que hemos hecho de la cantidad. Porque dijimos que de alguna manera la universalidad nos pone ante la nada de la unidad, que es el mero existir que se descubre como el reverso de la contradicción, mientras que la singularidad nos pone ante la nada de la multiplicidad, que es la nada de la intuición. En ambos casos como la nada en la que el concepto encuentra el límite absoluto de su figura.

Pero prosigamos con nuestro análisis del ánimo y de sus fuerzas constitutivas. En punto a la búsqueda de esos “diferenciales”, a modo de profundidad fenomenológica de los conceptos de reflexión. Por tanto en punto a la profundización en la topología que hemos visto viene a constituir el asunto del “tránsito” (o el “tránsito” mismo, aquejado de la misma “doblez” que acabamos de señalar en la reflexión, tanto como el modo y manera de llevarse a cabo como el concernimiento por el mismo, que es la “crítica”).

6.2. Sentidos de «facultad». La diferencia entre facultad «superior» y facultad «inferior».

6.2.1. Sentido general de la diferencia. Concepto inusitado de “experiencia” (repetición). La diferencia “superior/ inferior” en punto a la Facultad de conocer.

Hemos visto ya que la diferencia puede comprenderse como clave de lo que llamamos “tránsito”, precisamente en el modo y manera en que Kant lo articula, por tanto considerando el juego de las facultades como una suerte de “trazado” o “topografía”. Pero esta articulación del § II no es la única que encontramos, esto es, no es la única que encontramos que intenta pensar en el mismo modo una tal articulación, como una suerte de trazado diferencial interno.

La primera traza la hemos seguido en punto a las facultades en el sentido en que nos encontramos con la «Facultad de conocer» o con la «Facultad de desear». O también con el «Sentimiento de placer y de displacer». Estas facultades, como hemos visto ya, son facultades «completas»²⁸ (*gesamte*). Quiere esto decir que constituyen propiamente los modos en que podemos encontrar en el ánimo cierta “unidad”, la unidad de cierta “multiplicidad”, que también lo es de “facultades” («Las facultades del ánimo puede ser traídas, por así decir [tomadas]

²⁸ Cf. *Einleitung*, § IX (V, 198). En lo que sigue vamos a ocuparnos de los párrafos finales de las dos “introducciones” de la *KU*.

en conjunto, a estas tres»²⁹); así como el hecho de que, en cierto modo, digamos “inmediato”, son “facultades”, en plural, para el ánimo (por eso «*Gemütskräften*» o «*Seelenvermögen*»³⁰), por tanto como la multiplicidad que abre y articula el ánimo (el ánimo que, según lo anterior, es siempre ya, de por sí, multiplicidad de facultades) en cuanto tal (y, así, también son «*Gemütseigenschaftem*»). Por eso hemos venido refiriéndonos a estas tres facultades como “Facultades”. Lo propio del ánimo es, pues, que está formado por una multiplicidad de facultades, aquellas respecto a las que estas tres pueden considerarse como “completas”. Téngase en cuenta que aquí, lo mismo que hemos hecho en punto al § II, entendemos que la diferencia tiene que poder comprender siempre de alguna manera en términos de una diferencia “de iure”, como la llamamos allí, lo que significa que cualquier traza que podamos encontrarnos tiene que poderse articular de alguna manera en los términos en los que nos permita la reflexión y su movimiento propio (cuyo alcance y rendimiento fenomenológico hemos venido poniendo a prueba a lo largo de todo este trabajo). Con esto queremos decir que, desde este modo de atacar la diferencia, el que sean tres la Facultades o que la “completud” se deje reducir a tres es algo que habrá de poder comprenderse desde una tal diferencia. De este modo, y tal y como hemos señalado anteriormente, dos de ellas componen la «completa Facultad de conocer», lo que significa que la tercera, el Sentimiento de placer y displacer, no pertenece o rinde conocimiento en general, como, en cierto modo, Facultad del tránsito que es (y decimos “en cierto modo” porque estamos viendo todo el tiempo que en el seno mismo de cada Facultad tiene que haber un tal “tránsito”). Esto es, donde la diferencia (esa diferencia *de iure* o fundamental) tendrá que encontrarse justamente en punto al conocimiento. Esto es lo que hemos intentado ya en el análisis de la diferencia entre dominio y domicilio. También hemos visto que cada una de las Facultades depende, en lo que hace a su “principio”, es decir, en tanto que comporta el rendimiento de una cierta validez, de una de las facultades que componen la Facultad de conocer. Pues cada Facultad encuentra en cada una de estas facultades “particulares” el principio de su «ejecución». Lo que hemos apuntado es que el conocimiento se pone así a la vista como el trabajo o rendimiento fenomenológicamente “inmediato” y en cierto modo “inalienable”. Pero no hemos visto cómo cada una de las facultades, entendimiento, razón y Juicio, constituyen el principio de cada una de las Facultades y cómo puede establecerse el sentido de una tal división. Es decir, no hemos visto si y cómo una tal administración y vinculación podría hacerse desde la diferencia *de iure* en la que estamos insistiendo todo el tiempo.

Pues bien, la clave para un tal análisis, para que podamos llevar esa diferencia, tal y como la encontramos en punto al conocimiento en general (tal y como la encontramos en la distinción en el seno del “territorio”, por tanto en punto a las Facultades completas, en lo que sería otra “completud”, que queremos interpretar como la fundamental, por esto que acabamos de decir), la clave para que la podamos llevar al seno mismo de la articulación de las Facultades entre sí se encuentra en la distinción que establece Kant para cada una de las Facultades entre una forma «superior» y una forma «inferior»³¹. Vamos a ver cómo esta distinción introduce en

²⁹ XX, 245: «*Die Vermögen des Gemüts lassen sich nämlich insgesamt auf folgende drei zurückführen*».

³⁰ XX, 244, 245, etc.; V, 196.

³¹ La distinción entre facultad “superior” e “inferior” la presenta Kant por primera vez en la *KpV* a propósito de la Facultad de desear (V, 22-3) y luego la encontramos en las “introducciones” de la *KU*—que son las que nos han traído hasta ella— así como en la *Anthropologie* (§§ 7, 8, 40). Como veremos en lo que sigue, este hecho, el que apareciera por primera vez, al menos de modo expreso (porque también aparece señalada en la *KrV*, concretamente en el Apéndice de la Dialéctica trascendental), en relación a la Facultad de desear (lo mismo que,

aquel primer resultado sobre la vinculación entre principios y ejecución el aspecto “diferencial” que buscamos.

Tenemos que cada una de las Facultades tiene vinculada una de las facultades que componen la Facultad de conocer en punto a los “principios” de aquéllas (empezando por la propia Facultad de conocer). Pero, ¿por qué?. Lo primero, si podemos hablar de una forma superior de las Facultades es en tanto que ellas mismas constituyen una forma de su «validez»³²; en tanto que la Facultad (tal es la virtualidad de toda “facultad” en sentido lato) tiene esa su condición de “autonomía”³³ (también en sentido lato). Esto es así en general, es decir, porque no se puede decir que cada una de las Facultades no albergue un principio propio (tal y como se señala en las dos Introducciones de la *KU*). Porque la diferencia entre las Facultades que componen la completa Facultad de conocer y aquella que queda fuera de la misma tiene que poder encontrarse en el modo y manera en que cada una está, vamos a decirlo así, “concernida por sí misma”. Esto es lo que significa que cada una albergue principios, principios no comparativos o «principios propiamente *a priori*» o —expresando justamente esta idea de “propiedad”—, «principios *formales*»³⁴, los principios que son de la “forma” o “aspecto” que constituye justamente a cada una de las Facultades como la que es. La diferencia entre las Facultades es, pues, una diferencia entre los principios de las Facultades. Pero esto es sólo otro modo de expresarse que hay “validez” así como que hay una diferencia en punto a la validez, que hay “principios”, en plural. En cambio no lo es el que cada uno de estos principios y por ende la diferencia misma entre las Facultades se haga depender de las distintas facultades que componen la Facultad de conocer. Es decir, simplemente por el hecho de la Facultad de conocer no es la Facultad de desear ni el Sentimiento de placer y displacer; en la medida en que tengamos formas de validez distintas. Antes nos hemos referido al hecho de que hay una cierta “inmediatez”, una condición “inalienable” del conocimiento, esa que lo vincula justamente con la experiencia, y que es precisamente la que nos pone ante su requerimiento para las demás Facultades (como una suerte de necesaria “resonancia”), esto es, para toda Facultad, también la de conocer (donde la resonancia se convierte en una “reverberación”), justamente (como otro modo de decirse esto) en punto a esa “ejecución” de la Facultad en cuanto tal. En punto a su fáctico tener lugar. Pues bien, esto o algo de esto es justamente lo que nos encontramos en la distinción entre una forma superior y una forma inferior de las Facultades.

La diferencia entre una forma superior y una forma inferior de las Facultades da cuenta de la finitud de la validez. Quiere esto decir que la forma “inferior”, sea lo que fuere esta forma “inferior” (sea el que fuere el significado de “inferior”), ha de pertenecer igualmente a cada una de las Facultades, como Facultades completas queremos decir (como algo de su completud), como la diferencia que la constituye. Es justamente en punto a esa su “forma” o constitución particular, por tanto dependiendo igualmente de cada una de las facultades que componen la Facultad de conocer, que habrán de poder reconocerse igualmente formas inferiores en cada una de las Facultades. Pero siempre, y esta es la clave, como la diferencia que hace de las Faculta-

como vamos a ver, sucede con el concepto de “autonomía”), va a tener su importancia, ya que determina claramente cuál es el sentido profundo de esta contraposición. En lo que sigue abundaremos en esto.

³² XX, 245.

³³ V, 196.

³⁴ XX, 245. El subrayado es mío.

des formas finitas de validez. Como una diferencia interna, como una diferencia “de iure”, y no como una diferencia o condición que, en tanto que “inferior”, quedaría segregada de la Facultad propiamente dicha.

Como hemos apuntado más arriba, lo que importa de esta determinación topológica es que es meramente “interna”, es decir, que no expresa nada más que una diferencia (es una diferencia meramente “horizontal” si se quiere). El sentido de la validez consiste justamente en esto, en ser siempre forma-de o posibilidad-de aquello que en cuanto tal no lo es y que consiste precisamente en no serlo, pero que tampoco puede ser nada al margen de aquélla. Porque el hecho de que tengamos una facultad que sea superior significa tan sólo que también hay una forma de la facultad que no lo es, forma que, y esta es la clave, es igual de atingente a la condición misma de facultad. Porque se trata siempre de un poder-ser finito. Dicho de otra manera, el problema, problema que en el fondo es el problema de la diferencia, ontológica o metafísica, según lo hemos señalado antes, estriba en entender qué puede significar en la idea de poder-ser implicada en la noción de facultad (lo mismo que en la de forma o validez), qué pueda significar el “ser”, cuando al “poder” de la facultad en general le pertenece, constitutiva y esencialmente, la limitación, esto es, esa su necesaria condición óntica (o meramente óntica), que es lo que a nuestro juicio se encuentra en la idea de una condición “inferior”. Es decir, el problema estriba en cómo entender la autonomía sin caer en una mera tautología (que es en lo que ha incurrido siempre el racionalismo, deduciendo el conocimiento de una facultad considerada “perfecta”, por tanto a costa de aislarla y no comprenderla en su radicación fenomenológica, como ese “encontrarse” o “estar-al-cabo” que la pone esencial y constitutivamente “en relación”). Pues bien, la condición “inferior” de una facultad en general estriba en el ejercicio y ejecución de dicha Facultad, en el sentido de su necesario e inalienable “tener lugar”, por tanto atingente a la “experiencia” siempre que se entienda por tal la *experiencia*, *sin más*, es decir, en nuestro habérmolas en general con lo que hay, habérmolas en que nos encontramos siempre y en cada caso (entendiendo por tanto “experiencia” en su acepción “fenomenológica”). Así, de la misma manera que estamos *al cabo* de un conocimiento llamado “experiencia” (*KrV*, Introducción), que consiste en que siempre y en cada caso elaboramos representaciones objetivas, y que supone siempre ya una forma o validez, aquí la de la objetividad, pero sin que este conocimiento sea él mismo forma o validez (en esta distancia se dirime la diferencia ontológica, según vimos), porque la experiencia es siempre “este” o “aquel” conocimiento, de la misma manera que encontramos esto en el respecto teórico de la razón, decimos, también estamos siempre *al cabo* de un conocimiento práctico, específicamente distinto del teórico, y que consiste en que decidimos en todo momento la máxima de nuestras acciones, donde la forma o validez consiste que la máxima sea la misma forma de la ley, lo cual se diferencia, es decir, siempre se presenta al cabo del hecho de que siempre se trata de “mi” decisión (y sólo en esa medida como “esta” o “aquella” decisión —ahora explicaremos esto). Por su parte, la condición superior de una facultad, dada la copertenencia en el di-ferir en el que se constituyen ambos respectos, es igualmente fáctica desde el momento en que la forma o validez siempre lo son de un caso, por tanto, como un cierto estar-al-cabo de “este” o “aquel” caso. Al cabo de la contingencia en general, si se quiere. Porque la contingencia que marca el conocimiento-de-objetos, es decir, que marca la necesidad y universalidad en ese modo sólo comparativo que es posible *para nosotros*, marca igualmente la necesidad estricta que supone su forma o validez (lo mismo, lo veremos más adelante, podrá decirse el conocimiento práctico). Es decir, las Facultades están constituidas al cabo de la diferencia, porque y en la medida en que el conocimiento *a priori* está igualmente marcado por la finitud de las facultades.

La idea de “experiencia” debe entenderse, además, en un sentido todavía más particular.

Piénsese que la “reverberación” o “redundancia” a la que nos hemos referido antes entre la forma de cada Facultad y la Facultad de conocer tiene que ver con esto. Con la necesidad de que cada Facultad pueda quedar vinculada a ese “encontrarse” que podemos considerar que es la experiencia y el conocimiento teórico (como el conocimiento con el que inmediata y regularmente nos hemos). Para lo cual hace falta, en efecto, un cierto vocabulario de “facultades”, incluso en su significado meramente psicológico. Eso que tanto se ha venido a achacar a Kant, su dependencia respecto la psicología de Tetens, debe entenderse en un alcance propiamente “fáctico”, lo mismo que en general toda la historia de la Razón pura (en la que, por qué no, debería incluirse igualmente toda “psicología” por esa su relación con la metafísica³⁵). Como la necesidad de que las funciones, las Facultades definidas en punto a esos sus rendimientos propios, a su “sentido” podríamos decir, por tanto siempre en punto a ese nuestro concernimiento (siempre en punto al conocimiento como esa actitud fundamental), la necesidad, decimos, de que tales funciones vengan a quedar expuestas, esto es, en un tal encontrar-se, metafísicamente por tanto. Por eso nos parece que la lectura del significado que tiene la búsqueda de la validez en general, como la lectura que da cuenta del “sentido” mismo de las Facultades y del trabajo general de la crítica (por ejemplo cuando este sentido lleva el nombre de «filosofía trascendental»), nos parece, decimos, que esta lectura debería invertirse. No para supeditar la crítica a una disciplina meramente empírica, sea la psicología o la antropología, que constituiría más bien una subversión o socavamiento en toda regla, sino para “recavar”, si puede decirse así, para la Filosofía y para la crítica un fondo o sustrato fáctico inalienable (y del que se ocuparán, en los márgenes de la metafísica —en el margen o en el límite mismo si se quiere—, aquéllas, la psicología y —en la medida en que a la postre ésta quede integrada y pertenezca a— la antropología³⁶). En fin, como la clase de tarea que queremos llevar adelante en este trabajo como la diferencia entre “metafísico” y “trascendental” (aunque esta diferencia circunscriba lo que aquí decimos sólo al conocimiento teórico).

Lo que sostenemos aquí es que de alguna manera un tal recavamiento es lo que tiene lugar cuando se vincula señaladamente el principio y la forma superior de cada una de las Facultades en las facultades mismas de la Facultad de conocer. Por esta especial vinculación entre el conocimiento teórico y la experiencia. O incluso por el modo y manera en que sólo puede tener lugar tal vinculación y que hemos visto ya en la diferencia entre domicilio y dominio. Si se quiere, porque y en la medida en que es en punto a la Facultad de conocer que nos encontramos señaladamente la diferencia ontológica, que ésta se ha pensado señaladamente en punto al conocimiento de las cosas y la experiencia, y que una reapropiación de esa diferencia tiene que pasar también por una reapropiación del conocimiento y del modo y manera en que nos encontramos concernidos por las cosas y por la experiencia. En el sentido, quizás, de otra diferencia, *metafísica*. Porque cada una de las facultades que da cuenta del principio formal de cada Facultad está especialmente vinculada, justamente en tanto parte de una Facultad teórica, con la sensibilidad, que es la que a la postre constituye “la” forma inferior de todas las Facultades/facultades³⁷. Pero veamos cómo se presenta esta distinción, esto es, en la Facultad de conocer.

³⁵ A 848-9/B 876-7.

³⁶ *Idem*.

³⁷ Esto es así en el caso de la Facultad de conocer, como vamos a ver a continuación (VII, 196), como en el de la Facultad de desear (V, 22-3).

«El entendimiento, como la facultad de *pensar* (la facultad de representarse algo por medio de *conceptos*) que es, es llamado también facultad *superior* de conocer (a diferencia de la sensibilidad, como la *inferior*), y ello porque la facultad de las intuiciones (puras o empíricas) sólo contiene lo individual en los objetos, mientras que, por contra, el entendimiento contiene lo general de las representaciones de los mismos, la *regla*, a la que tiene que estar subordinada la multiplicidad de las intuiciones sensibles para traer unidad al conocimiento del Objeto»³⁸

Como el conocimiento sin más es ciertamente un conocimiento de “esto” y “aquello” hace falta una determinación de los “objetos”, en plural, en esta su condición singular (*Gegenstände*), que es la sensibilidad en tanto que facultad de la multiplicidad en general. Por contra, es decir, como el respecto correlativo del conocimiento, la facultad superior corresponde a la, en primer lugar también, facultad de la “unidad” del conocimiento, como facultad de la universalidad en general, es la que hace posible el conocimiento del “objeto” (*Objekt*). Esta contraposición, que podemos considerar como plenamente atingente a la clase de diferencia que queremos dibujar, y muy precisamente en punto a la «diferencia ontológica» y a la interpretación recibida de la misma (en esos términos de “unidad/ multiplicidad”), e igual y justificadamente en el texto kantiano (recuérdese, por ejemplo, la Deducción A), esta contraposición, decimos, también ha venido a equiparse a la de “objetivo/ subjetivo” (lo que nos lleva más bien a los textos de las demostraciones de los “Grundsätze”). Que es la contraposición que nos parece que está presente en este texto de la *Anthr.* (en cierto modo siguiendo los textos de la Analítica de los principios, aunque más allá —consumando esa “tendencia” marcada en ellos y que nos ocupará en otro lugar) y la que, vamos a decirlo así, puede resultar más pregnante para lo que aquí queremos poner a la vista.

Tenemos un respecto subjetivo, esto es, una determinación en punto al “cómo” de las formas superior e inferior, a su trazado en el ánimo y en su condición justamente de “fuerza”. Esto, claro, no quiere decir que la contraposición “unidad/ multiplicidad” no sea ese trazo; lo que sucede es que es una determinación sólo en punto a la distinción en el “qué” de la diferencia ontológica. Cuando nos parece que si queremos encontrar una determinación suficiente y que haga justicia a ese “encontrarnos” y “estar-al-cabo” que queremos descubrir en cierto sentido de experiencia tenemos que considerar el modo y manera (el cómo) en que Kant lleva adelante, en general, su pruebas o mostraciones, precisamente en tanto que fenomenológicas, que es lo que nos parece el centro de la distinción “objetivo/ subjetivo” (lo que no quiere decir que la otra contraposición, la de “unidad/ multiplicidad”, no lo sea también, aunque, como decimos, nos parece que entre la primera y la segunda edición hay una suerte de “deriva” de una hacia otra; o una profundización en esta segunda, si se quiere). Como decimos, en cierto modo al menos, haciéndose eco de la diferencia que en la tradición que ha quedado fijada como la que hay entre la “esencia” y la “existencia”, que encontramos directamente reflejada como una diferencia en punto a la reflexión, la que se abre entre las categorías, primero, y luego entre los principios, «matemáticos» y «dinámicos», pero que también va a resonar, especialmente en la segunda edición, en punto a la “modalidad” (cuando se aplica la determinación de «metafísicos»

³⁸ VII, 196: «*Verstand*, als das Vermögen zu denken (durch Begriffe sich etwas vorzustellen), wird auch das obere Erkenntnisvermögen (zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, als dem unteren) genannt, darum, weil das Vermögen der Anschauungen (reiner oder empirischer) nur das Einzelne in Gegenständen, dagegen das der Begriffe das Allgemeine der Vorstellungen derselben, die Regel, enthält, der das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauungen untergeordnet werden muß, um Einheit zur Erkenntnis des Objekts hervorzu- bringen.»

a estos principios³⁹), y muy especialmente, en un sentido más amplio (abundando en el sentido de ese “metafísico”), en punto al trabajo mismo de mostración, por tanto en su sentido fenomenológicamente más pregnante, que es donde nos los encontramos vinculado con los conceptos de reflexión, es decir, como un profundización en el trabajo mismo de la reflexión en punto a los distintos rendimientos trascendentales pero también en punto a la crítica misma en tanto que un rendimiento, en cierto modo “el” rendimiento fundamental, de aquélla. Como un paso más en eso que hemos venido a llamar “concernimiento”.

Pues bien, de acuerdo con esto es así que, en ese respecto subjetivo, por tanto «En consideración del estado de las representaciones», «Las representaciones respecto a las cuales el ánimo se conduzca pasivamente, esto es, las representaciones por medio de las cuales el sujeto es *afectado*, pertenecen a la facultad de conocer *sensible*». La facultad “inferior” en este respecto. Cuyo correlato “superior” es, en este mismo respecto, la facultad intelectual, la facultad de pensar o facultad de las reglas, cuyas representaciones «contienen un mero *hacer* (el pensar)»⁴⁰. Pero siendo así que, por tratarse de la diferencia ontológica, es decir, de una diferencia interna abierta en el seno mismo del ser, como modo-de-ser, no determina en ningún caso “jerarquía” alguna, sino simplemente el di-ferir mismo de lo implicado en ella y así constituido. «No hay pues entre ambos [entendimiento y sensibilidad] ningún conflicto de rango, aun cuando el uno se intitule como superior y el otro como inferior»⁴¹. La sensibilidad, aun con ese su «carácter de *pasividad*» (*Charakter der Passivität*, sub.orig.⁴²), es decir, aun como «*acogimiento* (*receptivitas*)», pertenece por igual a la Facultad de conocer en tanto que “facultad” en general (porque alberga ambas formas, superior e inferior). (Y, así, en la *Anthr.* la sensibilidad merece una defensa frente a la interpretación “de rango”⁴³ —como recuerda Kant en estas líneas, la interpreta-

³⁹ B 202, nota.

⁴⁰ VII, 140: «§ 7. In Ansehung des Zustandes der Vorstellungen ist mein Gemüt entweder *handelnd* und zeigt *Vermögen* (facultas), oder es ist *leidend* und besteht in *Empfänglichkeit* (receptivitas). Ein *Erkenntnis* enthält beides verbunden in sich und die Möglichkeit, eine solche zu haben, führt den Namen des *Erkenntnisvermögens* von dem vornehmsten Teil derselben, nämlich der Tätigkeit des Gemüts, Vorstellungen zu verbinden, oder von einander zu sondern. Vorstellungen, in Ansehung deren sich das Gemüt leidend verhält, durch welche also das Subjekt affiziert wird (dieses mag sich nun selbst affizieren oder von einem Objekt affiziert werden), gehören zum *sinnlichen*; diejenigen aber, welche ein bloßes Tun (das Denken) enthalten, zum *intellektuellen Erkenntnisvermögen*. Jenes wird auch das *untere*, dieses aber das *obere Erkenntnisvermögen* genannt.». La misma vinculación entre el entendimiento y esa su condición de “facultad” en tanto que “actuante”, por consiguiente como entendimiento en su forma superior, puede verse el siguiente texto, igualmente de la *Anthr.* (VII, 197): «§ 42. Cuando con la palabra entendimiento se significa la facultad de conocer las reglas (y esto por medio de conceptos) en general, de modo que comprende en sí toda la facultad de conocer superior, entonces no habrán de entenderse por tales reglas aquellas por medio de las que la *naturaleza* guía al hombre en su proceder, tal y como sucede en las bestias llevadas por el instinto natural, sino sólo aquellas que él mismo haga» (*Wenn unter dem Worte Verstand das Vermögen der Erkenntnis der Regeln (und so durch Begriffe) überhaupt gemeint wird, so, daß er das ganze obere Erkenntnisvermögen in sich faßt, so sind darunter nicht diejenigen Regeln zu verstehen, nach welchen die Natur den Menschen seinem Verfahren leitet, wie es bei den durch Naturinstinkt getriebenen Tieren geschieht, sondern nur solche, die er selbst macht*).

⁴¹ VII, 196: «Es ist also zwischen beiden kein Rangstreit, obgleich der eine als Oberer und der andere als Unterer betitelt wird.»

⁴² VII, 140-141.

⁴³ Cf. §§ 8-11.

ción leibno-wolffiana⁴⁴— que la sitúa como facultad “inferior” en términos absolutos frente al entendimiento. Es decir, siendo así que esta distinción, en términos antropológicos (o pragmáticos), quiere ser más bien una suerte de “rehabilitación” de la sensibilidad, justamente llevando las distintas facultades en su forma superior al terreno de la facticidad, que es lo mismo que decir, al terreno del “mundo”. Algo de lo mismo que nos parece que tiene lugar en términos estrictamente metafísicos —aquí, en el sentido en que Kant opone «Lógica» a «Metafísica»⁴⁵—, que es adonde queremos llevar los textos de las Introducciones de la tercera Crítica.) Ahora bien, repárese en que esta determinación de “entendimiento” y “sensibilidad”, precisamente si nos fijamos en sus características, no es, como decimos, otra cosa que su determinación “metafísica” (como ese “algo de lo mismo” que estamos intentando poner a la vista). Que es precisamente el tipo de determinación que encontramos al comienzo de la Estética y de la Lógica trascendentales, cuando se intenta poner a la vista los elementos que componen el conocimiento. Así como el sentido de la diferencia (esa oscura diferencia) que pertenece a los «objetos en general» y que, como hemos visto, constituye la traza de la esencial finitud de la Facultad de conocer (y de la ontología misma). Pero donde, insistimos, esta diferencia tiene que poder encontrarse en el seno mismo de la Facultad en cuanto tal. Por tanto también como una diferencia en el seno mismo de la constitución de las facultades como *iura*. La diferencia en la que y como la que se expresa su facticidad.

6.2.2. Algo a propósito de cierto sentido de “particular”. (Nuevo ataque a la diferencia ontológica.)

Volvamos sobre la especial vinculación entre las facultades de la Facultad de conocer y la forma superior de las distintas Facultades. Hemos dicho que esto tiene que ver con la condición de “ejecución” o “ejercicio” de las distintas Facultades. Condición que hemos interpretado en la idea de que hay una suerte de inmediatez o prevalencia fenomenológica del conocimiento. Ahora bien, esto es así justamente en la medida en que nos encontramos con que en el conocimiento es donde se halla, en cierto modo también de modo “prevalente”, esa vinculación con la sensibilidad. Como aquello en lo que de alguna manera, insistimos, se hace patente la esencial y constitutiva finitud del conocimiento en cuanto tal, como ese “habérmolas con” del que venimos hablando. Y que es donde habría que localizar adecuadamente también la idea de “*Ausübung*”. Justamente como la expresión de que hay para todas las facultades una “experiencia”, que es el otro modo de expresarse la condición inalienable de la finitud de nuestras facultades, y por ende de nuestras Facultades. Pero en nuestro análisis de la facticidad hemos apuntado al hecho de que la finitud de las facultades (o de las Facultades), siendo así que tiene todo que ver con la receptividad, no puede reducirse ciertamente a nuestra sensibilidad. Por tanto, que en cierto modo la distinción entre las dos formas de cada Facultad no debe poder reducirse al conocimiento en cuanto tal sino que tiene que poder encontrarse, justamente en punto a esa condición puramente “metafísica” de las facultades, otra “empiricidad” que la que constituye el contenido de nuestro conocimiento, otra que la de la “sensibilidad” entendida como la que da cuenta de la singularidad espacio-temporal de los objetos (cuando el “*Gegen-*” de la objetividad es el espacio y el tiempo). Así, si lo que buscamos en la diferencia entre la formas superior e inferior

⁴⁴ VII, 140-1, nota.

⁴⁵ VII, 141 y ss.

de las Facultades es una diferencia interna, también deberemos poder encontrarnos con esta diferencia en punto igualmente a la constitución de las Facultades como fácticas y no sólo como Facultades de conocimiento. Es decir, ha de ser posible que en el seno mismo del conocimiento, como “habérmolas con” en general podamos dar con una diferencia interna tal como la que nos hemos encontrado en nuestro análisis del “objeto en general”. Incluso como “una” y “sólo una” diferencia. También “de iure”. Pues bien, vamos a intentar mostrar como algo así lo tenemos en una otra distinción que se da en punto a cada una de las facultades. Aunque, como vamos a ver, no se va a poder considerar como una diferencia “duplicada” de la que acabamos de apuntar. De hecho, ni siquiera ésta, entre una forma superior y una forma inferior, podrá entenderse como una diferencia común sino que tendrá que entenderse en la articulación y sentidos de las distintas Facultades, que es lo que hemos intentado mostrar en la distinción “dominio” y “domicilio” y que está pendiente en este nuestro análisis actual (luego volveremos sobre ella, cuando paseemos al análisis de la Facultad de desear).

Consideremos la siguiente distinción entre una consideración «materialiter» de la Facultad de conocer y del entendimiento y una consideración “formaliter” (nuestro) de las mismas (si y cómo se puede mantener esto en la Facultad de desear lo veremos en lo que sigue).

«Pero también se puede tomar la palabra *entendimiento* en una significación particular: a saber, en la medida en que, como un miembro de la división, está subordinado junto con otras dos [facultades] al entendimiento en su significado general y, así, la Facultad de conocer superior se compone (*materialiter*, e.e. no considerada únicamente para sí sola sino respecto al *conocimiento* de los objetos) en *entendimiento*, *Juicio* y *razón*.»⁴⁶

Lo primero, y como siempre que nos encontremos con los conceptos de reflexión, aquí los de “materia” y “forma”, debe tenerse en cuenta que no puede hablarse de un sentido unívoco sino que, precisamente, aunque siempre jueguen de la misma manera, significarán cosas distintas en cada caso y respecto.

Retomemos el hecho que hemos apuntado desde el comienzo de que una de las facultades que componen la Facultad de conocer, a la que aquí corresponde el significado general, que una de ellas, decimos, sea precisamente la que determina su condición de principio. Porque entonces, en cierto modo al menos, sería así que es una facultad, ahora en su significado particular, la que prevalece y constituye en cierto modo la esencia y sentido de la Facultad de conocer. Este hecho podemos apuntarlo ya como una suerte de “paradoja”, la que consiste en que lo que hace tales a las Facultades, lo que las hace “facultades” en el primer sentido, como “facultades completas”, depende en cierto modo de las que son “facultades particulares”. Es decir, donde son las facultades las que determinan, no ya la diferencia entre Facultades, cuanto la diferencia misma que constituye a las Facultades como tales, es decir, en su constitución como aquellas en las que residen ciertas “formas” de autonomía o validez en general (formas que, a su vez, tendrán que poder pensarse en punto a una y sólo una diferencia, internamente). Lo paradójico reside en que *lo particular* parece determinar *lo general*, porque es una facultad, el entendimiento, la que determina la Facultad, la de conocer. En la línea por tanto de esa prevalencia fenomenológica del “conocimiento”, precisamente en tanto que el conocimiento de la experiencia que es (en esa profundidad que hemos querido dar a la experiencia). Que es lo que nos

⁴⁶ VII, 196-7: «Es wird aber das Wort *Verstand* auch in besonderer Bedeutung genommen: da er nämlich als ein Glied der Einteilung mit zwei anderen dem Verstande in allgemeiner Bedeutung untergeordnet wird, und da besteht das obere Erkenntnisvermögen (*materialiter*, d.i. nicht für sich allein, sondern in Beziehung aufs Erkenntnis der Gegenstände betrachtet) aus *Verstand*, *Urteilskraft* und *Vernunft*.»

permite comprender que la diferencia ontológica sea una diferencia interna, esto es, tal que sus términos se constituyen siempre sólo di-firiendo, en una inalienable remisión de uno a otro.

Ahora bien, no obstante lo “particular” y lo “general” tienen un sentido que, como el de los conceptos de reflexión que van asociados a ellos, “materialiter” y “formaliter” respectivamente, un sentido, decimos, que es sólo correlativo, nos parece que en cierto modo ha de ser así que podamos reconocer un significado que si no absoluto sí que podamos entender como fácticamente inalienable. De hecho esto es lo que nos parece que se apunta en la paradójica posibilidad de que una facultad determinada constituya y determine el sentido mismo del principio de una Facultad completa. Más aún si es una y sólo una la Facultad de conocer, esa «completa Facultad de conocer» tiene que pensarse como una diferencia interna y por tanto como “la” diferencia, como una diferencia no simplemente transportable, sino como una suerte de facticidad que permita distinguir justamente en el seno del conocimiento en general cada una de las Facultades y sus rendimientos, que a la postre serán justamente “particulares”, esto es, distinguibles entre sí por las facultades que los determinan. Convertir la correlación en una suerte de inflexión es lo que queremos hacer aquí.

Esta consideración o algo de esta consideración es lo que nos encontramos al comienzo de la Lógica transcendental (donde podrá decirse lo mismo para la Estética transcendental). En este comienzo se dilucida el entendimiento en tanto que facultad lógica (en tanto que “la” facultad lógica). La “Lógica” es «la ciencia de las reglas del entendimiento sin más» (al igual que la Estética lo es de «las reglas de la sensibilidad sin más»⁴⁷). Lo que, al igual que hemos visto en el texto de la *Anthr.*, no significa que el entendimiento no requiera de la sensibilidad, pues sólo en esta necesaria copertenencia se pueden localizar ambas, esto es, pues se trata ya de una lógica que es “transcendental”, cuanto que tiene que poder ser considerado en su propio trabajo, como la facultad de pensar que es una de las «fuentes fundamentales del ánimo» (*Grundquellen des Gemüts*: A 50/B 74). Que es lo mismo que decir, que el conocimiento es en cuanto tal “lógico”. (Como hemos visto más arriba, es precisamente en este sentido que se define la lógica transcendental como la lógica que se ocupa de conceptos «que puedan referirse *a priori* a objetos [por tanto, de conocimientos], no como intuiciones puras o sensibles, sino meramente como acciones del pensar puro, que por tanto son conceptos pero ni de origen empírico ni estético», como una Lógica en la que «aislamos el entendimiento (...) y realzamos de nuestros conocimientos sólo la parte del pensar que únicamente tiene su origen en el entendimiento»⁴⁸.) Donde si podemos decir que aquí el entendimiento asume el papel de reducir la Facultad de conocer (en eso que hemos dado en considerar como “paradoja”), es decir, si podemos considerar que cuando de lo que se trata propiamente es de “Lógica” tenemos en cierto modo “el” conocimiento (entiéndase, el conocimiento teórico), eso se debe a que algo de la estética pertenece a la posibilidad misma de la lógica (que es aquello por lo que se dice “transcendental”), pero algo no (que es la razón por la que queda “segregada”, si puede decirse así, de la Lógica transcendental). Es lo que estamos intentando poner a la vista en punto a los conceptos de reflexión, la necesidad de una suerte de “traza” o “esbozo” lógico-metafísico, cuyo verdadero fondo, no obstante, todavía no ha sido desvelado en su totalidad y pleno sentido.

En la consideración del “principio”, de la “condición de principio” o de la “principalidad”, diríamos, que rinde el entendimiento en punto al conocimiento nos encontramos también con algo de esto. El principio formal de la «conformidad a ley» o *Gesetz-mäßigkeit* lo encontra-

⁴⁷ A 52/B 76.

⁴⁸ A 57/B 81.

mos ya en las Deducciones (tanto en *A* como en *B*⁴⁹). Es el modo y manera en que podemos comprender la legislación del entendimiento, su “*Gesetzgebung*” propia, en punto a la naturaleza, es decir, habida cuenta de la finitud de la Facultad de conocer (que como hemos visto no es capaz de una legislación en sentido estricto) y de la especial “territorialidad” de la experiencia para ella, como solo domicilio (siendo, según esto, nada más que “legislación” en un sentido lato, pues estrictamente sólo conviene a la Razón práctica). Debe incidirse ante todo en que estamos ante una legislación de la «naturaleza en general», *überhaupt*, no considerada nunca más que como «formaliter», en modo alguno como el “contenido” posible de las leyes empíricas particulares, inderivables de aquélla⁵⁰. La idea de “forma” o de “general” conviene a los principios en tanto que trascendentales. Ahora bien, como hemos visto en otro lugar, y teniendo precisamente en cuenta el comienzo de la Crítica (los párrafos iniciales de la «*Einleitung*»), siendo así que el objeto de una filosofía trascendental es el “conocimiento a priori puro”, “puro” puede entenderse no sólo en el sentido en que podemos llamar “puros” a los Principios del entendimiento (que lo son del «entendimiento puro», donde por tanto “puro” viene a significar que no depende de nada empírico, como su condición de posibilidad que es), sino también en el de que no tiene mezclado nada empírico. Como, nos parece, es lo que sucede justamente en el rendimiento trascendental de las facultades, en el modo y manera que todavía está por ver (relativo a la paradoja del sentido interno). “Puro” en este otro sentido, por tanto, vendría a convenir más bien a la sola finitud de la Facultad de conocer en tanto que lógica sin más, apuntando al hecho, señalado por nosotros en varios momentos, de que hay una formalidad lógica inalienable, vinculada al significado de las categorías puras (a un significado que se dice «formal»); una formalidad vinculada al objeto en general y que pertenece también a esta legislación, esto es, al hecho de que adopte esta especial forma de “conformidad a ley” (ahora leyendo las dos Deducciones desde la *E.E.* de la tercera Crítica). Porque lo que viene a significar una tal formalidad es simplemente el hecho de que en el conocimiento tenemos que re-conocernos (o reconocer-nos) y que sólo podrá haber conocimiento en general en la medida en que haya una vinculación libre con las cosas en su darse. La legislación será trascendental, eso que dicen los “*Grundsätze*” trascendentales del entendimiento cuando ese darse sea el de “nuestras” intuiciones, espacio y tiempo. Pero la “conformidad” misma, el hecho de que siempre tenga que haber, y teniendo como fuente al entendimiento, una cierta “posición”, que el conocimiento *a priori* “tenga que” ser, pero ello siempre sólo aquejado de finitud, por tanto siendo “medida” en ese especial modo de la “conformidad” (más adelante volveremos sobre este extremo), esto, decimos, tiene que ver con esa vinculación libre que hemos visto en punto a la espontaneidad como espontaneidad lógica. Que es lo mismo que decir, cuando el conocer se piensa como “habérmolas con” finito.

Esto es lo que nos parece que se encuentra en esa otra determinación de la naturaleza. Es decir, porque nos parece que, al igual que encontramos en punto a la idea de puro y, en ello, de alguna manera “más acá” del sentido de trascendental, nos encontramos con que el término “naturaleza” tiene asimismo, paralelamente diríamos, un doblez en su significado. Por una parte el que conviene a esta “conformidad a ley”, cuando se dice que hay una legislación de la naturaleza «*formaliter spectata*». El “objeto” de una legislación trascendental en sentido estricto. Por otra, en cambio, la “conformidad” misma en general, lo que quiere decir, la conveniencia de la formalidad y la legalidad en general a nuestra disposición de conocimiento en tanto que meramente lógica. Ésta es la que a nuestro juicio encontramos, precisamente en punto a la Facultad

⁴⁹ Cf. *A* 126 y ss. y *B* 163 y ss.

⁵⁰ En esto se insiste tanto en *A* (127-8) como en *B* (165).

de desear (en punto algo así como “tránsito”, pues), como naturaleza «*en el sentido más general* (por lo que hace a la forma)» (el subrayado es mío), a saber, como «la existencia de las cosas en la medida en que está determinada conforme a leyes universales»⁵¹. Considerando por tanto, y esta es la clave, la conformidad a ley como una fáctica condición de lo que hay en tanto que lo hay, como mera existencia, y no también como una determinada objetividad, que supondría algo más que la finitud de la receptividad, a saber, la finitud de nuestra receptividad. Pero donde esta posibilidad, y es lo que queremos decir todo el tiempo, está ya de alguna manera salvaguardada en la condición de “domicilio” de la legislación del entendimiento. Porque la naturaleza en general, formalmente considerada, sólo es el domicilio de la experiencia tal y como puede ser conformado por la síntesis trascendental del entendimiento; lo que quiere decir, porque todavía hay un vinculación más fuerte, igualmente formal pero únicamente lógica, con las cosas en su sola condición de “cosas”, que es lo que nos encontramos en esa determinación de “existencia” (o también en la de “cosas”, *Dinge*, cuando, como aquí, se utiliza en un sentido marcado frente al de “objetos”, “Objekte” —o también, según el caso, “Gegenstände”) ⁵². (Ahora, cuando pasemos a la Facultad de desear, volveremos sobre el entendimiento y esta su condición “formal”).

Ahora bien, esta especial “particularización” debe tener también una contrapartida fenomenológica, es decir, debe poder encontrarse también en el modo mismo de mostración, en el modo en que en el conocimiento teórico tenga lugar la apófansis en general. Que es lo que nos hemos encontrado ya en el hecho de que el territorio esté abierto (lo que quiere decir, en la propia finitud de la Facultad entera de conocer). Esto es lo que a nuestro juicio tiene lugar en la segunda edición, o al menos de un modo expreso que no ha sido posible todavía en la primera edición. Lo hemos visto ya en la distinción entre una exposición y deducción “metafísicas” y su contrapartida, si puede decirse así, “trascendental”. Pero también y muy especialmente vamos a verla en el seno mismo de la Deducción trascendental, en el hecho de que, justamente, hay un *realce inusitado* (inusitado para la comprensión de esta síntesis en *A*) *de la aprehensión*. Esto es, precisamente en su condición de síntesis esencialmente finita y fáctica. Si se quiere como el índice fenomenológico fundamental de la finitud de la Lógica y de “lo lógico” en general, que ahora —y esta es la clave— debe encontrarse también en la finitud de una “Lógica trascendental” (en la finitud de lo trascendental mismo si se quiere). Lo vamos a ver en la reinterpretación de la aprehensión pura en la “paradoja del sentido interno”, así como en la introducción, “de pleno” diríamos, en el seno de la Deducción de la síntesis empírica (o de la síntesis de la aprehensión en cuanto tal, porque en cierto modo podría decirse que siempre es una síntesis

⁵¹ IV, 421: «*was eigentlich Natur im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d.i. das Dasein der Dinge, heißt, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist.*». La misma definición la encontramos en el escrito *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (VII, 159): «Si por naturaleza se entiende el englobante de todo lo que existe determinado conforme a leyes, el mundo (como la, con toda propiedad, llamada naturaleza), ...» (*Wenn man unter Natur den Inbegriff von allem versteht, was nach Gesetzen bestimmt existiert, die Welt (als eigentlich sogenannte Natur)*).

⁵² El mismo sentido, si se quiere, conque, recordémoslo, se abre la Lógica: «Todo en la naturaleza, tanto en el mundo [de lo] inerte como en el [de lo] vivo, tiene lugar conforme a reglas (...) La naturaleza toda en general es no es, en sentido propio, nada más que una conexión de fenómenos conforme a reglas; y no hay en modo alguno una falta de regularidad» (IX, 11).

“empírica”⁵³). En suma, de lo que se trata todavía es de llevar a cabo un análisis exhaustivo y fenomenológicamente relevante *también* de la *sensibilidad*, de esa forma inferior como determinación estructural de la finitud (lo mismo que hemos hecho ya con el entendimiento pero en punto a la sensibilidad, por tanto también más acá —o más allá— de la distinción “superior/inferior”). (El final de nuestro trabajo se ocupará expresa y detenidamente de esto, que no es sino la “paradoja del sentido interno”.) Mientras que a ese otro significado, el que correspondería a los momentos “metafísicos”, conviene una otra mostración, igualmente fenomenológica, como es la que nos encontramos en la Dialéctica de los Paralogismos en punto a los distintos “fracaso” del conocimiento y de los conceptos trascendentales del entendimiento, en donde se va a mostrar justamente esa otra facticidad del “sentimiento” (la “intuición empírica indeterminada”). Pero también el anuncio de la mera “conformidad”, es decir, de la pertenencia de nuestra existencia a una naturaleza en su significado más general, que es lo que a la postre cabe encontrar en las Antinomias y el Ideal de la Razón pura. Esto lo vamos a ver a continuación.

6.2.3. La diferencia “superior/ inferior” en punto a la Facultad de desear. A propósito de cierto sentido de “particular”.

En lo anterior nos hemos referido a la Facultad de conocer, pero lo mismo puede decirse de la Facultad de desear. En este caso nos encontramos con que la razón es la facultad que constituye la forma superior de la Facultad de desear. Por tanto, como algo que se explica desde la propia condición de Facultad de desear, como algo de suyo si se quiere (aquí comprender la forma superior es simplemente comprender qué sea una tal Facultad, esto es, en tanto que “facultad” o “poder ser” en general⁵⁴). Más aún (como consecuencia de lo anterior), la forma superior de la Facultad de desear se explica en la propia condición de conocimiento práctico, en el hecho de que haya un conocimiento que no sea el conocimiento teórico. Así, el conocimiento práctico consiste (y en esta consistencia, decimos, está ya la mostración de una Facultad y por ende de una forma superior) en hacer real un concepto. Por tanto, si tenemos que hacer real lo que en cuanto tal no lo es, lo intelectual de suyo, porque el concepto no es “cosa” u “objeto” alguno, habrá de ser entonces que lo que se ponga en la realidad sea “el” concepto mismo, en cuanto concepto, en general pues, que es lo que nos encontramos como la forma de la universalidad (la universalidad como forma). Quiere esto decir que en el conocimiento práctico, siendo muchas las “realidades” será en cambio uno y el mismo el “concepto”, es decir, su “contenido”, pues ese contenido no puede ser otro que su propia forma. Siendo esto así, tenemos que el propio conocimiento práctico lleva consigo, como hemos dicho, de suyo la condición “superior”.

⁵³ Tal como nos encontramos la síntesis de la *aprehensión* en la Deducción B (así como en los textos añadidos a los «Grundsätze»), como una síntesis (siempre) “empírica”; como la síntesis que sólo tiene lugar en la percepción o en el fenómeno (como una síntesis que en verdad siempre sólo acontece como un tal fáctico tener lugar, queremos decir). Cf. el § 26 de la Deducción B (B 159 y ss.), así como B 202-3, B 207-8, B 218-9, B 225, A 189/B 234 y ss. (la idea de la condición “subjetiva” de la *aprehensión* es el anticipo de esto que decimos, su facticidad inalienable) y B 257.

⁵⁴ Lo mismo podría haberse hecho con la Facultad de conocer si es que hubiéramos comenzando explicando cómo es así que la diferencia ontológica se vincula con la finitud de la receptividad. Es decir, si se explicara que la determinación del concepto no puede tener lugar sino por medio de la *afección*, también en punto a la dimensión trascendental, que es donde habría que situar propiamente la distancia de toda teoría. Poder dar una explicación de este calado, como la de algo “de suyo”, es el propósito de este trabajo.

Esto es, donde su condición “superior” en verdad es simplemente esa su condición “práctica”, que es lo mismo que decir su condición estrictamente “conceptual”. O si se quiere, a falta de una tal determinación universal no habría, y no habría en absoluto, un, vamos a llamarlo así (en sentido impropio), “objeto de conocimiento práctico”.

Esto mismo puede decirse de varios modos, consecuentes todos ellos entre sí, cada uno como expresión de un aspecto fundamental de este conocimiento y de esa su condición de validez. Que, como algo que va de suyo con el conocimiento en tanto que práctico, sólo podemos tomar como concepto la universalidad si eso determinado, si un tal “objeto”, no es nada más que acción, «*Handlung*», también acontecimiento o acaecer, «*Eräugnis*», o hecho, «*Tat*». Que (segundo modo de decirse esto mismo) el conocimiento práctico consiste en el ejercicio de una “causalidad” que es “facultad”. Por tanto, que sólo hay conocimiento práctico (y esto absolutamente como vamos a ver ahora) en la medida en que podamos decir que algo es ello mismo (desde sí mismo) y por mor de sí mismo (*a quo* y *ad quem* si se nos permiten estas expresiones) causa, en cierto modo que es “causa” en sentido estricto, como la capacidad o el poder de producir un efecto o de obrar algo, esto es (a esto remite la idea estricta de causa), de producirlo u obrarlo *como cosa* (que no como objeto de la naturaleza, cuyas condiciones vienen de otra parte). La capacidad de ponerlo ahí y de poner también el sentido de ese su “ahí” (recuérdese lo que hemos dicho anteriormente sobre la vinculación de la Facultad de desear con el “concepto” y con el “sentido”). La capacidad (como otro modo posible de decir esto segundo) de obrarlo *como experiencia*. Como una vinculación con la “experiencia” en tanto que constituye ese único suelo, como venimos diciendo⁵⁵. Que (tercer modo de decirse esto mismo) sólo hay conocimiento práctico cuando la facultad es o su ejercerse consiste en ser de-cisión o re-solución (que tomamos como traducción de «*Entschliessung*»), lo que significa que es obrado o hecho separado o distanciado respecto de cualquier otra causa; en verdad (volviendo nuevamente sobre el sentido estricto, conforme a la cosa misma, que hemos puesto como primer modo de decirse), cuando la facultad es propiamente causa, pues sólo se puede poner ahí la cosa y su sentido en tanto que el ejercicio de la facultad sea un ejercicio “resuelto”, esto es, un ejercicio cuyo sentido se agota en el hecho mismo o *Tat* (y, así, Kant vincula en las Antinomias “*Entschliessung*” y “*Tat*” —así como “*Eräugnis*”⁵⁶). En fin, como un hecho cuyo fáctico ser (cuya facticidad) es la

⁵⁵ KU V, 468: «la idea de *libertad*, cuya realidad, como la de un clase particular de causalidad (respecto de la cual este concepto, considerado teóricamente, sería trascendente), puede ponerse a la vista por medio de leyes prácticas de la razón pura y, conforme a éstas, en acciones efectivamente reales, es decir, en la experiencia.» (*die Idee der Freiheit, deren Realität als einer besondern Art von Causalität (von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwinglich sein würde) sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und diesen gemäß in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung darthun läßt*).

⁵⁶ A 450/B 478. Digamos a propósito de la elección de este término para referirnos a “la cosa” del conocimiento práctico que ciertamente no es un término común en Kant, que probablemente sólo se sirva de él en este sentido específicamente práctico, vinculado a la idea de “hecho”, en el texto a que nos acabamos de referir. Porque “resolución”, *Entschliessung*, viene a significar una disposición irrenunciable a llevar a cabo una acción o un modo de actuar, precisamente en tanto que libre. Es lo que nos encontramos en y como «ilustración», que requiere de «resolución y valor» para esa su «salida de la minoría de edad», justamente en tanto que es una «incapacidad» «debida a uno mismo» (*Selbstverschuldet*) (VIII, 35). Por tanto siempre hay resolución cuando la acción se considera como atingente a uno mismo y en punto a uno mismo y nada más, es decir, como una disposición libre. (Lo mismo que, por ejemplo, podría decirse de la «crítica».) Pero donde, además, nos parece que, de acuerdo con la construcción de la palabra, *Entschliessung* tiene, lo mismo que *Entscheidung* (cuyo uso en Kant está todavía menos marcado), el sentido de un “corte” o de una “cesura” respecto a algo; pero, además, y a diferencia de *de-cisión*, cuyo sentido queda más bien de parte de la idea de “ruptura”, comportando algo nuevo, es decir, una cierta

libertad. La razón constituye la forma superior de la Facultad de desear en la medida en que considerada «para sí sola»⁵⁷, al margen por tanto de la dimensión sensible (de nuestra sensibilidad), que es la que, como “continuo” (que es lo que puede decirse de espacio y tiempo y, por ende, también de todo sentimiento en tanto que meramente empírico), arruinaría la causalidad en sentido estricto.

La validez práctica recibe *sensu proprio* el nombre de autonomía porque en esta legislación la razón sólo «necesita presuponerse a sí misma»⁵⁸, es decir, porque sólo hay *legislación* bajo esta consideración, la del atenuamiento de la razón a sí misma y en la medida en que tenga lugar ese atenuamiento. Como un modo de *concernimiento*. Lo que sucede, y esto se va a revelar fundamental, es que la mera forma del concepto que la razón considera como lo determinante, por tanto como aquello que va a ser vinculante para la voluntad (para la facultad de la causalidad que es), que esta mera forma, decimos, no pertenece a la propia razón. La razón toma para sí esa forma del entendimiento. Pero no nos detengamos por ahora en esto (que nos hará volver sobre lo que hemos visto en punto a la interpretación de la diferencia metafísica en términos de Facultades, en plural). Como hemos visto, es por esto mismo, por ser la forma superior de la Facultad de desear la mera universalidad, que puede considerarse como una legislación, también en sentido estricto (un dominio), por cuanto determina, y lo hace absolutamente, la existencia de las cosas (o los fenómenos en tanto que “existencias”, como “cosas” según los hemos llamado antes); donde la legislación, que haya “legislación”, supone que la acción que produce esa existencia está determinada sin restricción, absolutamente (pero en tanto que sea capaz o no de producirla, que sería una cuestión de otro orden, esto es, una cuestión de experiencia). Tengamos presente que la razón es, considerada en su respecto lógico (y por ende, según hemos intentado mostrar todo el tiempo, también metafísico), la facultad de la *determinación*, léase, la facultad de determinar «lo particular por medio de lo universal»⁵⁹; donde lo que se hace es simplemente “derivar” lo particular como un caso de lo universal y donde como lo universal está dado la derivación o determinación es absoluta, es decir, sin restricción, pues la esfera del concepto, la universalidad que es el horizonte desde donde se determina el caso, está ya dada (si tenemos que “Sócrates es un hombre” y que “Todos los hombres son mortales”, es cierto, y lo es sin restricción alguna, que “Sócrates es mortal”, pues el concepto y su esfera universal están dados, con lo que el caso les corresponde, es decir, se “deriva de” —lo derivado es realmente el predicado— tal esfera, porque están “comprendido dentro” de ella, con lo que lo único que se hace es “señalar” un elemento de la esfera, apodícticamente pues —recuérdese lo que dijimos en el Capítulo anterior sobre esta clase de juicios). Por eso la legislación de la razón es irrestricta (por tanto, como legislación, en punto a su condición determinante, estricta), ya que la razón considera lo universal en cuanto tal, esto es, ni siquiera como premisa, o mejor, precisamente no como premisa sino como “la” premisa o el enunciado determinante por sí (de otro modo tendría lugar de un modo vicario respecto a aquello otro que le proporcionara las premisas), por tanto siempre “por encima”, absolutamente, respecto a cualesquiera casos. Cuando la razón se consti-

“apertura” (y estamos pensando en el concepto de «*Entschlossenheit*» de Heidegger).

⁵⁷ KpV V, 24: «*reine Vernunft muß für sich allein praktisch sein, d.i. ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls*».

⁵⁸ KpV, V 20-21: «*Zu ihrer Gesetzgebung aber wird erfordert, daß sie blos sich selbst voraussetzen bedürfe*». El subrayado es de Kant.

⁵⁹ KU, E.E., § II (XX, 201).

tuye en Facultad, es decir, en forma superior de facultad, y cuando lo único que puede considerarse propiamente como su forma la universalidad misma (la «universalidad del principio (*universalitas*)»⁶⁰), por tanto considerada “en sí misma” si se quiere (que es a lo que apunta esa su condición principal y que es lo que tenemos en la forma misma de la ley, el hecho de que la validez del concepto sobre lo subsumido bajo él es irrestricta, la irrestricción misma si se quiere), cuando la razón se constituye en facultad, decimos, entonces nos encontramos con la razón en tanto que la genuina facultad de la derivación. Justamente en la medida en que se muestra concernida, no por “esta” o “aquella” derivación, sino por el proceder mismo de la “derivación”, lo que quiere decir, por la necesidad misma de la derivación. Que es la clase de concernimiento a que nos hemos referido antes. El hecho de que la razón está siempre al cabo de su propia forma. (Para todo esto cf. también lo que se dice en la Introducción de la Dialéctica trascendental sobre los usos de la razón —sección ésta que, junto con la siguiente sobre las ideas, podría considerarse como la “exposición metafísica” de la razón pura. En la línea por tanto de lo que hemos dicho antes sobre la “paradoja” de que lo particular determine lo general o sobre una tal prevalencia de lo metafísico.)

Pero, ¿y la forma inferior?. Retomemos el razonamiento anterior en punto a la diferencia entre las dos formas de la Facultad de conocer. La forma inferior es, igual que en ésta, la sensibilidad. La forma inferior de la Facultad de desear corresponde al «sentido (sentimiento)», cuya condición es la de la «*receptividad* del sujeto», esto es, aquella que «*depende* de la existencia de un objeto»⁶¹ (los subrayados son de Kant) y no de la propia razón, como sucede en la forma superior, que, como determinación que es en punto al conocimiento, tiene su condición en la decisión o la resolución. Para establecer claramente la demarcación entre las dos formas, superior e inferior, Kant dice que se trata de Facultades *específicamente* distintas⁶², es decir, distintas según su “forma” o “esencia” (“*species*”), tanto como lo sean, según acabamos de señalar, la receptividad y la espontaneidad. Tal y como también son, según hemos visto más arriba, las formas inferior y superior de la Facultad de conocer, es decir, en punto a esto mismo. Ahora bien, en este caso ha importado señalar que el entendimiento puede entenderse en un sentido muy general (lo mismo que la naturaleza), de modo que, por una parte, constituye la forma superior que da cuenta de la “conformidad a ley” trascendental. Pero que, por otra parte, en un sentido que estaría todavía más acá del que podría corresponder al, vamos a llamarlo así, “nivel trascendental”, puede entenderse también dotado de una cierta facticidad. En ambos casos como un cierto “tener lugar”, es decir, vinculados a cierta experiencia. Como una facultad que participa en la síntesis y que no puede pensarse al margen de su finitud, lo que quiere decir de la finitud de la lógica, de su interna y necesitada vinculación con la sensibilidad. Pero también, al mismo tiempo (tal ha sido el rendimiento de las exposiciones “metafísicas”), como una facultad cuya finitud no se agota en el conocimiento sino que está también más acá (en ese fondo del principio de contradicción que hemos intentado poner a la vista); esto es, habiendo de pensarse la sensibilidad en un sentido más amplio que en el de la imaginación y las operaciones ligadas

⁶⁰ Grund. IV, 424: «Allgemeinheit des Prinzips (*universalitas*)».

⁶¹ KpV V, 22: «Die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache, so fern sie ein Bestimmungsgrund des Begehrens dieser Sache sein soll, gründet sich auf der Empfänglichkeit des Subjekts, weil sie von dem Dasein eines Gegenstandes abhängt; mithin gehört zu der Sinne (Gefühl) und nicht dem Verstande an, der eine Beziehung der Vorstellung auf ein Objekt, nach Begriffen, aber nicht auf das Subjekt, nach Gefühlen, ausdrückt.»

⁶² V, 25.

a la imaginación (o acaso siendo más bien la imaginación la facultad que requiere algo así). Lo que nos ha interesado de esto es que esta su condición “particular” nos sitúa justamente ante la facticidad del conocimiento, como eso que siempre sólo “tiene lugar” y lo tiene además de un modo determinado. Tanto trascendental como metafísicamente. Lo cual, ahora hablando específicamente de este último respecto, el de la finitud de la condición lógica del conocimiento, es llevado, como una suerte de “retracción”, a la condición “general” o “más general” o “sin más” del entendimiento mismo. Esta es la clave. La cuestión es si en punto a la Facultad de desear podemos hablar de algo parecido. Si podemos hablar de algo así como una razón cuyo significado general fuera el de la forma superior de la Facultad de desear, por tanto, en esa medida, también formando parte del juego de las facultades como una facultad igualmente vinculable con cierta dimensión fáctica e inalienable. Pero, ¿es así?

Consideremos primero el conocimiento práctico en nuestro análisis inicial. Hemos dicho que si se trata de hacer real un concepto, siendo la realidad tomada en su sentido más estricto, tal y como requiere el concepto, esto es, como el efectivo acaecer de algo que no es nada al margen de ese mismo acaecer, por tanto como no sometido a las condiciones de posibilidad de la experiencia, la forma superior de la Facultad de desear no será sino una causalidad por libertad; la causalidad de una voluntad autónoma (razón práctica). Pero si queremos “retraer”, como hemos dicho también más arriba, esta forma superior a lo “particular” de la razón en punto a su función en el juego de las facultades, esto es, en el juego mismo de la Facultad de desear como la que rinde una forma superior (luego veremos si lo mismo podrá hacerse en punto a una forma inferior), lo que nos encontramos en ese concernimiento puro, que debería llamarse también concernimiento lógico puro, pues en la derivación la razón se basta a sí misma y procede de manera espontánea, es decir, porque un tal concernimiento está siempre allí al cabo de cualquier derivación, en la derivación misma queremos decir, lo que nos encontramos, decimos, es que la razón necesita todavía de otras dos facultades para ese su funcionamiento y ejecución propios. En cierto modo nos encontramos que es la facultad más “necesitada” (lo que la va a colocar en una interesante posición “media” sobre la que volveremos en la sección siguiente). Pues, repárese en esto bien, tenemos que la forma de la universalidad, el concepto en cuanto tal no le pertenece propiamente, sino que pertenece al entendimiento. Asimismo, para que podamos derivar hace falta un “caso” de la regla, una afirmación del tipo “esto es *x*” (en nuestro ejemplo, “Sócrates es un hombre”); necesitamos por tanto de la facultad de la subsunción, que tampoco es la razón, sino el Juicio (esto se encuentra remarcado expresamente en esa que hemos llamado “exposición metafísica” de la razón, aquí en punto a su aspecto solo “lógico”, en el comienzo de la Dialéctica trascendental⁶³). Si la consideramos como la facultad práctica, como esa voluntad o capacidad de obrar efectos por libertad, tenemos eso requerido por el concepto. Porque, como hemos visto, para poder ser en verdad una “causalidad”, habrá de ser así que su propio “ser” no sea otro que el “actuar”; por tanto que su vínculo no pueda ser otro que el vínculo con la propia condición conceptual en cuanto tal, con su forma de universalidad, según hemos visto. Piénsese que si estuviera vinculada con alguna “esencia”, esto es, con las determinaciones de algo particular, entonces ya no sería una causalidad *sensu proprio* sino que pertenecería a una cadena de causas (una cadena que siempre lo es, es decir, como «mera sucesión», tal que no admite cierre alguno, que no lo admite tanto como no lo admita el tiempo); o bien, que sería entonces un mero objeto de conocimiento, un ser que consistiría en esa su vinculación con los otras cosas en tanto que objetos vinculados causal, esto es (aquí), temporalmente (un ser com-

⁶³ Nos referimos a las tres secciones de la segunda parte de la Introducción (la que correspondería a la “división”), y más concretamente a la segunda, «Del uso lógico de la razón». Cf. A 304/B 360-1.

prendido en una trama llamada “*naturaleza materialiter*”). Una voluntad pura o una razón que es práctica es aquella que actúa sólo conforme a la representación de las leyes⁶⁴ (que es otro modo de expresarse la mera formalidad de la ley, esa su condición universal, el que el vínculo se establece simplemente con la “representación”, lo que quiere decir con la ley en tanto que es meramente inteligida *como ley*). Así se expresa esta vinculación entre la razón como causalidad y el entendimiento:

«Al margen, empero, de la relación que el entendimiento guarda con objetos (en el conocimiento teórico), también guarda una relación con la Facultad de desear, que por eso es llamada voluntad, y con la voluntad pura, en la medida en que el entendimiento puro (que en tal caso se llama razón), por la sola representación de una ley, es práctico»⁶⁵

De este modo se explica el sentido con que aquí podemos hablar de “autonomía”, pues a la postre la voluntad pura viene a determinarse por sí misma, esto es, por el entendimiento puro, que es el que le sirve la representación de la ley. Porque, como hemos dicho también, la sola representación de la ley es justamente el “concepto” que puede convenir a una facultad que lo es de derivación, es decir, porque sólo una tal representación puede ajustarse a la facultad en su sentido “más general” (o “más formal” según se quiera), que es el sentido que, a diferencia de lo que hemos visto en punto a la Facultad de conocer, aquí conviene *sensu stricto* a la Facultad de desear. En todo caso, tenemos que, en efecto, la razón, encargada y concernida por el proceder de la derivación, necesita ya de una representación de otra facultad. Es lo que nos encontramos en el imperativo categórico mismo: «actúa sólo conforme a aquella máxima por la que tú puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal»⁶⁶.

Pero esta vinculación entre la razón y el entendimiento tiene que entenderse todavía en un sentido metafísico. Pues esa ley universal quiere decir, de acuerdo con lo que hemos visto más arriba, naturaleza en su sentido formal, pero en ese su sentido “más universal” o “más general”, como «lo formal de la naturaleza en general»⁶⁷, que es como también lo llama Kant. Esto es lo que aquí se requiere, pero sólo y en la medida en que ello suponga una cierta vinculación libre de la Facultad con la existencia. Que es también justamente la clase de cosa que, por lo que hace al concepto mismo de “causalidad”, tiene que haber. Piénsese que de otro modo no podríamos hablar de una “representación de las leyes”. Por eso nos encontramos en la *Grund*. con este sentido formal (o de lo formal) de “naturaleza”, precisamente para poder hacer el paso de la “ley universal” a la “ley universal de la naturaleza” (paso que Kant va a señalar como el de

⁶⁴ *Grund*. IV, 412: «Toda cosa de la naturaleza obra efectos conforme a leyes. Sólo un ser racional tiene la facultad de actuar conforme a la representación de las leyes, e.e., conforme a principios, o una voluntad» (*Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d.i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen Willen*).

⁶⁵ *KpV* V, 55: «Außer dem Verhältnisse aber, darin der Verstand zu Gegenständen (im theoretischen Erkenntnis) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt, und der reine Wille, so fern der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes praktisch ist.»

⁶⁶ *Grund*. IV, 421: «handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.»

⁶⁷ IV, 437: «das Formale der Natur überhaupt».

una «analogía»⁶⁸ —luego volveremos sobre esto). Porque la legalidad en juego, la de una causalidad (o la de “la” causalidad), lo es en punto a la mera condición de «efectos», o mejor, del «acaecer efectos»⁶⁹, que es lo que abre el espacio para un tal sentido, el que nos encontramos en la segunda formulación del imperativo categórico: «así, el imperativo universal del deber también podría rezar de la siguiente manera: actúa como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en la ley universal de la naturaleza»⁷⁰. Sin embargo, para esto hace falta todavía otra cosa.

La existencia que nos encontramos aquí, la que hemos visto de alguna manera vinculada al mismo *factum* de la lógica y de lo lógico, tiene que ver con la exposición del “yo pienso”, la que encontramos en la universalidad como el modo de la cantidad, como el modo en que se hace presente y se pone a la vista una tal exposición. Como una exposición del pensar a la finitud en general, lo que quiere decir a nuestra particular condición de seres dotados de receptividad (e, insistimos, pensantes). Esta exposición tiene todo que ver, como hemos dicho más arriba, con la determinación práctica, que consiste justamente en habérselas con las cosas en tanto que “cosas”. Pues, nos parece, el conocimiento práctico consiste justamente en esa vinculación libre con las cosas. Ahora bien, no se puede hablar simplemente de cosas o de existencia si no es en el seno de la finitud. Lo que quiere decir que esa exposición está siempre marcada por la receptividad y, por tanto, por una cierta finitud en la apófansis. Así pues, conforme a nuestro análisis previo del tránsito, cabe el territorio de la experiencia, que está abierta de este modo, fenomenológicamente hablando, por la finitud, en esa distinción entre fenómenos y noúmenos. Piénsese que en la Crítica encontramos esta distinción como esas dos caras (*Seite*) en cuyo entre nos encontramos como seres pensantes finitos (las dos caras o el entre que es la experiencia). Por eso nos parece que la idea de una naturaleza en ese su sentido más general, la idea de que tiene que poder encontrarse siempre una cierta conformidad a leyes tiene todo que ver con la necesidad de que la causalidad, la producción efectiva de cosas, sea siempre comprensible y tenga sentido. Como una exigencia de “racionalidad” si se quiere⁷¹. Que siempre allí donde tengamos algo así como efectos, tengamos también un «carácter», *Charakter*, «una ley de su causalidad sin la cual no sería en absoluto causa»⁷². Porque la clave del conocimiento práctico está justamente de parte de la inteligibilidad, por tanto del “concepto”. Es por ello que esta exigencia de carácter apunta justamente a la condición misma de «causa eficiente», porque no habría no ya causa eficiente sino en absoluto “causa” a menos que hubiera una ley, es decir, una cierta vinculación de las cosas (ese su sentido). Esto nos pone en la pista de la interna relación entre el conocimiento práctico y el tránsito (ahora en el sentido de una teleología), aunque sea ya en esta noción misma de carácter donde, como decimos, pueda hablarse del tránsito en gene-

⁶⁸ *Ídem.*: «die Gültigkeit des Willens als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseins der Dinge nach allgemeinen Gesetzen, ..., Analogie hat».

⁶⁹ *Ibid.*: «Wirkungen geschehen».

⁷⁰ *Ibid.*: «so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte».

⁷¹ Que no quiere decir «razonabilidad» (*Rationabilität*), con la que Kant se refiere a la verdad lógica externa (cf. IX, 52). Pues aquí más bien queremos significar el hecho de que haya una suerte de exigencia, por tanto interna y constitutiva para la razón, como una suerte de menesterosidad propia e íntima, si puede decirse así.

⁷² A 539/B 567: «ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde.»

ral. Pues bien, de este modo venimos a parar al Juicio (porque, recuérdese, la Razón es en cierto modo la facultad más necesitada).

Por de pronto, y considerado lógicamente (en lo que hemos tomado como su determinación lógica o lógico-fáctica), el Juicio hace falta para que podamos tener en general una “premisa menor”, lo que quiere decir, para que podamos derivar es preciso que la universalidad en cuanto tal se piense respecto de algo que en cuanto tal no sea universal. Pero como es así que esa universalidad lo es en cierto modo “en sí misma”, la función del Juicio, sea la que fuere, tendrá que ver con la atingencia de una premisa que sea ella misma también, “en sí misma”, de algún modo “menor”. Pero, ¿qué puede ser algo así?. En el ejemplo de silogismo que hemos visto más arriba, la premisa menor es “Sócrates es un hombre”, por tanto un juicio singular. Esto nos pone (recuérdese el análisis de la cantidad hecho anteriormente) ante el límite del pensar en cuanto tal, en su necesaria condición de “habérselas con” de la que venimos hablando todo el tiempo. Pero entonces, si aquí hemos de poder encontrarnos con el trabajo de la “aserción” entendida en este preciso sentido, como la posición de, vamos a llamarla así, “la singularidad”, la pregunta se convierte en qué pueda ser algo así, el correlato de una tal premisa menor. Esto también se puede preguntar de otra manera. Si es así que la razón contiene la determinación universal de la acción, la acción en tanto que obra en la experiencia conforme a la universalidad misma, en esa vinculación libre de la razón consigo misma, que lo es siempre y al mismo tiempo con las cosas (pues es una libertad finita), y si es así que la razón tiene el entendimiento la mera forma de la ley, por tanto ya una cierta determinación metafísica de esa vinculación con las cosas, a saber, en punto a su condición meramente efectiva, como “experiencia” recuérdese, si el trabajo del Juicio ha de llevar esto a la singularidad misma, ésta tendrá que ser simplemente la de un fenómeno, el producto de la acción por libertad, pero considerado justamente en punto a las leyes de la naturaleza. No sólo a las leyes trascendentales, que marcan su determinación fundamental, sino justamente las leyes que lo hacen “singular”, esto es, que lo hacen el objeto singular del conocimiento (como conocimiento teórico). Fenómenos como, por ejemplo, el de «yo ahora me levanto de mi silla»⁷³. Así, lo que hacemos mediante el Juicio es, justamente, enjuiciar (*beurteilen*) la acción para determinar si pudiera ser una acción producida por libertad, lo que significa ver si son compatibles la universalidad de la libertad y la universalidad de la ley natural que tengamos en el caso, esto es, la ley moral y la ley que tengamos ahí. Como ley *particular*, pues. Pero bien entendido que lo único que tiene que ser “acorde”, dada la especial condición de la acción, es decir, dada esa su naturaleza pura o meramente efectiva, es la “forma-de-ley”, esa su inteligibilidad como la hemos llamado, aunque como inteligibilidad fáctica, lo que quiere decir, como la única forma que puede encontrarse en punto a la “existencia”, al “esto” o al “aquello” de la ley, pero no “como esto” o “como aquello”, que es lo que pertenecería a su condición ontológica estricta, a las condiciones de posibilidad mismas. Piénsese que de otro modo, a falta de esta doble condición, se vulneraría, por una parte, la condición “superior” de la Facultad de desear y, por otra, no se llevaría a cabo la función “mediadora” que cabe esperar del Juicio. Porque el Juicio, como la instancia que tiene que poner la premisa menor en el razonamiento y en el rendimiento propio de la Facultad de desear no hace otra cosa que servirse de la representación intermedia, del «esquema» también lo llama Kant, que es el carácter y que en la *KpV* nos encontramos con la denominación de «tipo», *Typus*. Donde, como decimos, lo que debe mediar o entre lo que debe mediar es entre la autolegislación de la razón, formulado como imperativo categórico, y la legalidad de la naturaleza en ese su sentido

⁷³ *KpV*, A 450/B 478.

particular. Cuando la naturaleza no se considera “trascendentalmente”, por tanto no en punto a la esencia de lo que hay o se da en ella, “como esto” o “como aquello”, en lo que tendría que contarse con las condiciones de esa su posibilidad o esencia, sino en punto a la mera condición existencial de las cosas, en tanto que cosas si se quiere, que es donde cabe encontrar esa mera forma-de-ley como tipo.

Pero, ¿qué significa “particular” aquí?. Por de pronto, comencemos señalando que se trata de eso que Kant señala expresamente en varios lugares como la clase de leyes o de conceptos (representaciones de conocimiento en cualquier caso) que no pueden reducirse a los principios trascendentales. La particularidad que abre y expresa la finitud constitutiva de los principios trascendentales como principios (los límites de lo trascendental mismo si se quiere) a que nos hemos referido más arriba a propósito del alcance y sentido de la “Gesetzmäßigkeit”. Lo que sucede es que mientras que allí, en el seno mismo de una ontología de la finitud, tales leyes constituyen simplemente el límite, aquí, lo mismo que en la siguiente Crítica, van a recibir una nueva determinación, cuando menos positiva. Lo primero, esta determinación no es la que Kant va a llamar «metafísica» en sentido propio. Aunque apunta a algo de lo mismo, no se trata de esa primera separación o escisión entre la «parte trascendental» de la metafísica, o en su defecto (a su modo y manera) la crítica de una Razón práctica, y las “metafísicas” propiamente dichas, la «metafísica de la naturaleza corpórea» (o de la naturaleza pensante, al menos en principio posible —aunque fracase, o mejor, tenga que fracasar, siendo este fracaso el modo y manera en que sólo se puede mostrar cierto límite) y la «metafísica de las costumbres». De hecho, lo que queremos investigar en este trabajo es justamente el alcance de una tal separación pero en el seno mismo del discurso ocupado de la justificación o de la validez, y muy particularmente en el de la validez teórica. En todo caso, lo que no pueden significar esas leyes particulares o la particularidad de esas leyes es nada como una “región” de lo ente. Reciba esta región una determinación genuinamente metafísica, como la de las cosas dotadas de movimiento (que es el predicado o determinación fundamental de las cosas corpóreas en tanto que corpóreas⁷⁴), o de naturaleza meramente empírica, como sería cualquiera de las divisiones de una mera filosofía natural o, como la llama Kant también en algunos lugares, como modo de conocimiento “ex datis”, de una sola «historia natural».

Considérese además la clase de principio que es la ley moral. Un principio universal, hemos visto, de validez irrestricta. El principio de una universalidad irrestricta. De acuerdo con este principio y con esta su especial forma (la irrestricción), cualquier cosa que no sea ya una tal forma, cualquier limitación, supone ya la ruina misma del principio. Pero, ¿en qué sentido?. Es decir, si, como vemos en el comienzo de la segunda Crítica, Kant plantea esta “ruina” sirviéndose de los conceptos de reflexión de “materia/ forma” y si, como intentamos mostrar todo el tiempo, es así que una tal diferencia tiene que mostrar, en tanto que diferencia, justamente una suerte de vinculación entre los dos términos. ¿Cómo entender esta exclusión, que en principio parece ser absoluta?. Tal y como hemos venido exponiéndolo desde el comienzo, hay algo así como el “tránsito”, que es la clase de cosa que nos ocupa también en este trabajo. Es claro que si se trata de mantener a salvo una diferencia, como tal diferencia queremos decir, por “tránsito” no deberá poder entenderse su supresión sino más bien el mantenimiento de la distancia como tal. Es decir, como una vinculación finita. En el caso de la Facultad de conocer no hemos visto sino que se trataba de una cierta facticidad, aquella que nos pone precisamente en lo lógico de la mera lógica y en la clase de estructura de reflexión que encontramos en punto al juzgar mis-

⁷⁴ IV, 476.

mo justamente como el quicio de tal vinculación finita. Pero, ¿y en el caso de la Facultad de desear? Si la forma superior de esta Facultad es lo que hemos llamado “irrestricción”, deberá ser así que, tal y como hemos visto más arriba, la sola presencia de algo otro que la forma, la materia, en la medida en que presuponga no-forma, en general (esto es, en absoluto), significa ya la ruina de la universalidad en cuanto tal. Esto quiere decir que, sea lo que sea eso “particular”, no podrá ser atingente a esta forma de la universalidad en este su modo, que es la irrestricción. De hecho, piénsese que aquí nos encontramos con el significado de “puro” que vimos al comienzo precisamente asociado a la lógica. Cuando “puro” se contrapone justamente a “empírico”, como eso que no tiene nada mezclado y que tampoco tiene nada que ver con lo empírico⁷⁵. Esta es la forma “inferior” de la Facultad de desear, en la medida en que “inferior” y “material” en punto a la voluntad (a la determinación de la voluntad) vienen a identificarse. Hasta aquí podría parecer que no hay tránsito. Ahora bien, el modo en que se expresa este principio y esta principalidad irrestricta es el de un “imperativo categórico”. Es decir, el modo en que se expresan las reglas prácticas de una voluntad como la nuestra es siempre sólo el modo de un “imperativo”. Lo que queremos apuntar es que no se puede comprender el sentido de una tal ruina, ni por tanto el de esa irrestricción, que es lo que nos llevará a la postre al sentido de “universal” (y con él de “particular”, así como el de “tránsito”), a menos que comprendamos por qué es así que para nosotros, en tanto que seres finitos, sólo es posible algo así como un “imperativo”. Esta es la clave.

La voluntad es una facultad que obra conforme a la representación de las leyes, o bien, que obra «por principios»⁷⁶. Esta condición va de suyo para un ser racional; el hecho de que, como hemos visto antes, esa su Facultad de desear únicamente puede tener lugar no sólo conforme a reglas, sino concernido por tales reglas (que es lo que significa la alusión a la “representación”). Como concernimiento práctico en general si se quiere. Pero es así que, además, como el hombre es un ser finito, lo que quiere decir que siempre hay una facultad inferior de desear, que es el modo en que únicamente se va a poder entender “de iure” una tal forma inferior, el hombre tiene en la felicidad un «requerimiento» ineludible. El requerimiento «de todo ser racional pero finito»⁷⁷. Por eso, cuando el hombre actúa conforme a principios (que es lo primero que hemos dicho) el modo y manera que su acción puede tener lugar sólo puede ser el de la «constricción» o *Nöthigung* para la voluntad. Esta condición constrictiva es la que nos encontramos en la determinación de las reglas prácticas como imperativos. (Es claro que hay una diferencia entre el texto de la *Grund*, al que vamos a ceñirnos para esta exposición “fenomenológica” del imperativo o de la noción de “imperativo”, y el de la *KpV*, esto es, en punto precisamente a la diferencia en su planteamiento del enfoque fenomenológico, que también, lógicamente, cabe encontrar en la Crítica; en lo que sigue diremos algo más sobre esta diferencia.) La voluntad o Facultad de desear finita se reconoce por cuanto actúa conforme principios que son imperativos; que el modo propio en que sólo puede tener lugar esa su acción, como facultad racional y principal que es, está siempre justamente afectado, *pero no* por la sensibilidad, como una suerte de posible acaecer (por tanto, en el tiempo, o bien, “posterior”), sino por

⁷⁵ Es lo que se establece en los dos primeros párrafos de la *KpV*, el que todo lo que no sea una regla práctica formal (una ley) será simplemente una regla empírica.

⁷⁶ IV, 412.

⁷⁷ *KpV* V, 25: «Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens.»

la finitud, por el límite mismo que sí es constitutivo de la razón en tanto que voluntad o en tanto que facultad superior de la Facultad de desear que supone o *requiere de* una forma inferior. Se trata del hecho, «tal y como se da efectivamente en los hombres», de que «la voluntad no es *en sí misma* totalmente conforme a la razón»⁷⁸ (el subrayado es de Kant).

Porque esto es así, en la Introducción de la *KrV* nos encontramos con que el sistema de la moralidad no puede pertenecer a la Filosofía trascendental ya que contiene conceptos como «placer y dolor», «deseos e inclinaciones», etc., que «contienen en sí algo empírico [*Empirischen*]⁷⁹. Sin embargo, lo que queremos poner a la vista no es esto sino más bien cómo pertenece a la propia constitución finita de la Facultad de desear la interna vinculación con el límite de la experiencia, pero ello a través de la Facultad de conocer como aquella que está inmediatamente vinculada con ésta. Para, así, como intentaremos en la segunda parte, poder mostrar los límites que también emergen en el seno de la Filosofía trascendental misma y que van a estar igualmente vinculados con algo “empírico” y donde vamos a intentar mostrar el sentido que toma “metafísico” en esta Crítica.

Como decimos, tenemos fundamentalmente dos cosas, que hay que intentar pensar conjuntamente. En primer lugar el hecho de que somos seres que queremos y que lo hacemos dotados de entendimiento. Que hay una interna vinculación que no puede suprimirse, hasta el punto que, como hemos visto antes, el entendimiento puro está en relación, como razón, con la voluntad pura. Ahora bien, esto no sólo lo descubrimos en la forma superior. Tal y como nos encontramos la fundamentación, o mejor, la “deducción” (o de lo que en esta segunda crítica toma el lugar de la “deducción” de la primera⁸⁰, etc.), en la *KpV* la vinculación queda establecida en punto a la forma superior. En cierto modo estrictamente. Que es lo que cabe esperar de una “crítica de la Razón”, es decir, de un ensayo de justificación de un “ius”; de un ensayo que parte de un “ius” (y, así, el Prólogo de la *KpV* no hace sino establecer que lo que en la *KrV* quedó mostrado como «problema» es además una «*aserción*»⁸¹). En cambio, en la *Grundlegung* (una fundamentación o cimentación de una “metafísica de las costumbres”, la demostración de que hay un fundamento para una tal “metafísica”, que tiene sentido hablar de metafísica cuando se trate de “*Sitten*”) de lo que se trata es de «la búsqueda y fijación»⁸² de la moralidad. Ahora bien, esto debe entenderse como una condición esencial de la Facultad de desear en general. Es algo que compete tanto a su forma superior como a su forma inferior. En este sentido entendemos que en el texto de la *Grund.*, por esa su intención, vamos a llamarla así, “introdutora” o “preparatoria”, pone a la vista mejor este hecho. Nos referimos a cómo se establece que la voluntad en tanto que voluntad de un ser racional no puede tener lugar si no es en la forma de una cierta “regla”. «Regla práctica» la llama Kant. Cosa que no prejuzga si la regla es moral o no, sino que simplemente comprende el *factum* racional de la moralidad. Porque esto es así, sólo hay dos posibilidades de reglas prácticas o de (en un sentido laxo) principios; como la figura que toma el principio es la del “imperativo”, dos formas de imperativo, los categóricos, cuando

⁷⁸ *Grund.* IV, 413: «*der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist)*»

⁷⁹ A 14-5/B 28-9.

⁸⁰ V, 47 y ss.

⁸¹ V, 5: «*Assertion*» (sub. orig.).

⁸² IV, 392: «*Aufsuchung und Festsetzung*». Cf. también V, 8.

la regla o el principio es moral, y los hipotéticos, cuando no lo es (pues los imperativos “aser-tóricos” son a la postre “hipotéticos”⁸³). Pero siempre sólo de una «capacidad de actuar *conforme a la representación* de las leyes, e.d. conforme a principios» (donde el subrayado es del propio Kant). Ahora vendremos sobre la condición de “imperativo” de los principios (lo segundo que hemos establecido). Lo que queremos decir aquí es que está en la propia naturaleza de la Facultad de desear como la de un ser racional finito el que siempre nos tengamos que haber con “reglas”. Lo que quiere decir, con conceptos en tanto que representaciones de universalidad, es decir, en tanto que modos de actuar en general (con independencia de la consecución efectiva o no de la acción, por eso precisamente “acción”). ¿Cómo?. Pues en la medida en que la Facultad de desear no es sino una facultad de “fines”, siendo así que el modo y manera en que la razón se propone o representa un fin es justamente como el resultado de una acción llevada a efecto mediante conceptos. Como la ejecución si puede decirse así de la distancia en la que habita, el “entre” mismo que constituye el “habérmolas con” cuando lo que está en juego es precisamente el hacer real un concepto. Y que es el espacio propio de la razón, precisamente en tanto que facultad de determinación. Así, en efecto, en esa especial «unidad de la razón» que es la idea o (aquí como) el fin, «el objeto de la experiencia es, por así decir, derivado del objeto imaginado de esta idea como de su fundamento o causa»⁸⁴. Siendo en esto donde, precisamente, nos parece que se encuentra la esencia de la constitución de la razón como Facultad de desear en general, esto es, como facultad que lo es siempre de una causalidad, de una acción que siempre y en cuanto tal se propone un “fin”. Como la “materia en general” de una voluntad, si puede decirse de esta manera. Y que es al mismo tiempo la finitud de la Facultad de desear a la que nos hemos referido antes. (Siendo esto así, la forma superior de la Facultad de desear será la que, en estos términos de fines queremos decir, se proponga a sí misma, esto es, a todo ser finito racional, como fin; o habría que decir, mejor, como “el fin”, pues sólo proponiéndose a sí misma, en ese “cualquier ser racional finito”, alcanza su condición de “forma” y de “autonomía” a que nos hemos referido antes. Es la idea de un «fin en sí mismo». Luego volveremos sobre esta fórmula del imperativo.)

En el mismo sentido, abundando en lo que hemos dicho más arriba sobre la “segregación metafísica” de la Filosofía práctica, tenemos que el principio de finalidad práctica es, en tanto que vinculado a la voluntad, un principio que contiene algo empírico y que no puede contarse por tanto entre «los predicados trascendentales»⁸⁵. Si bien, como dijimos también entonces, lo que nos interesa aquí de la idea de finalidad y de vinculación a fin es el hecho de que precisamente nos pone ante una consideración de la naturaleza y de los objetos de la naturaleza en la que destella precisamente la condición “metafísica” de la misma. Esta es la clase de cosa que estamos intentando poner a la vista.

Lo segundo que hemos establecido es la condición de “imperativos” de tales principios, lo que quiere decir que van acompañados siempre de constricción. Como el modo y manera en que sólo puede haber principios para una voluntad finita como la nuestra. La clave de lo que queremos señalar es que justamente la condición de “facultad de fines” de la facultad práctica va de consuno con esta condición restrictiva, por tanto, no sólo como algo perteneciente a nin-

⁸³ IV, 415-6.

⁸⁴ KrV, A 670/B 698: «*man den Gegenstand der Erfahrung gleichsam von dem eingebildeten Gegenstande dieser Idee als seinem Grunde oder Ursache ableitet. Alsdann heißt es z.B.: die Dinge der Welt müssen*».

⁸⁵ KU V, 182.

guna forma en particular, sino como el “quicio” mismo entre las dos formas. Y va porque en esa condición de facultad de fines la razón justamente se encuentra con la condición de su propia finitud, como tendida hacia lo “otro”; algo parecido a lo que encontramos en el “concepto” mismo, recuérdese. «La naturaleza racional se distingue como excepción de las demás naturalezas por el hecho de que se pone a sí misma un fin»⁸⁶. Es decir, pertenece al ser mismo del ser finito racional, fácticamente hablando (la idea de ser una “naturaleza” apunta a esta condición fáctica, “metafísica” si se quiere, de la razón, a su finitud constitutiva), el que no sólo actúa conforme a fines, como los demás seres naturales (recuérdese el comienzo de la Lógica), sino que él mismo los pone, a sí mismo, lo que quiere decir, libremente, o lo que es igual, como un ser concernido por ello o al que pertenece un tal concernir-se o estar-concernido-por tales fines. Es lo que constituye en el fondo la Facultad de desear como facultad del conocimiento práctico y como Facultad que se ocupa justamente de las cosas y de ese su sentido. Porque siempre y como parte de su propio ser está “necesitada”. La idea de constrictión debe entenderse en este preciso sentido, como el modo en que nos encontramos, necesariamente (de suyo), en punto a los fines. Que es donde nos parece también que ha de situarse el sentido mismo de la forma inferior de la Facultad de desear. En el hecho de que marca en la propia condición finita de la Facultad de desear en general. Ahora como (o precisamente en tanto que) facultad de fines. Pero, ¿y qué tiene que ver esto con eso particular de lo que comenzamos hablando, con la condición particular del tipo de la ley moral y del carácter?. ¿Qué es aquí lo “particular”?

La particularidad a que nos hemos referido antes, aquella que tenemos que encontrar vinculada al tipo y a la mera forma de la universalidad, en ese su sentido atingente a la mera naturaleza (o a lo formal de la naturaleza), no es otra que la que tenemos en tanto que seres que nos proponemos fines. En tanto que seres que nos ocupamos de la existencia de las cosas en cuanto tal, “singularmente” podríamos decir. Y ello en tanto que concernidos nosotros por esa existencia. Por tanto siempre sólo en tanto que “en cada caso yo”. En la medida en que el concernimiento final sea un concernimiento genuinamente *subjetivo* en este sentido. Piénsese que en el caso de la legislación, que es el rendimiento propio del conocimiento práctico en su forma superior, la constitución de un dominio, la vinculación con la forma inferior constituye su ruina. Sin embargo, si es así que la forma superior tiene que estar igualmente afectada por la finitud y la legislación sólo puede ser en punto a una posibilidad, no ya de malogro, cuanto de límite y aún de límite constitutivo, deberá ser así que esa posibilidad se encuentre en la propia condición de la Facultad de desear, que es lo que nos parece que se encuentra en la condición a fines, entendida como la posibilidad de vincularse con las cosas y con la existencia de las cosas. Por tanto, siendo así que nosotros siempre estamos también al cabo de nosotros mismos en tanto que singulares y no sólo como “cualquier ente racional”. El trabajo del Juicio en la típica es el trabajo de vinculación subjetiva de la ley moral y su forma de universalidad irrestricta con la naturaleza entendida como eso que nos concierne a cada uno de nosotros en tanto que singulares. Pero no, como decimos, como miembros de esa naturaleza, sino en tanto que como seres que nos proponemos fines estamos vinculados con las cosas en su existencia⁸⁷, por tanto con la

⁸⁶ IV, 437: «Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt».

⁸⁷ Navarro Córdón (2000: 290) ha señalado que el sentido de la típica es la «implantación mundanal» de la libertad. Porque a la «constitución ontológica» de la misma incube la realidad efectiva del objeto. Por eso la ley moral se dirige a la determinación del «libre albedrío», que es la determinación de la Facultad de desear como ser-causa (*ibid.*: 285).

posibilidad de obrar en la naturaleza efectos, lo que quiere decir en la naturaleza en tanto que conjunto de cosas que existen ordenadas conforme a leyes. “Naturaleza” a la que, en un sentido genuinamente metafísico, nosotros también pertenecemos (esa «naturaleza» de la cita anterior). Nosotros somos también y no podemos sino re-conocernos prácticamente, no tanto como seres de la naturaleza, como cualquier otro animal, sino en tanto que seres en la naturaleza, por tanto siempre en tanto que seres que existen y que obran en la naturaleza libremente, donde esa libertad es justamente voluntad y razón pero siempre sólo, insistimos, en tanto que participa o es conforme a lo formal de la naturaleza o a la finalidad. Estos serían los sustratos metafísicos inalienables de nuestra condición finita, los cuños de nuestra finitud si se quiere y en los que podríamos fijar en punto a la Facultad de desear el “tránsito”. Por eso toda acción, sea de una forma superior o de una forma inferior, es siempre conforme a principios. No como algo de la sensibilidad y de la forma inferior de la Facultad sino, como hemos dicho, como algo de esa su finitud, el algo de la distinción misma que la abre y sin la cual no podría constituirse forma alguna, ni la superior como superior, ni la inferior como inferior.

Es lo mismo que nos encontramos al comienzo de la *KpV*. El hecho de que como seres racionales que somos obramos siempre conforme a principios, es decir, que siempre ya partimos en nuestro conducirnos práctico de ciertas reglas o «principios prácticos». Siendo así que emerge aquí la distinción en punto a la Facultad misma, entre los principios objetivos que conciernen a todo ser racional o *leyes* y los principios subjetivos, que sólo son «válidos para la voluntad del sujeto», o *máximas*⁸⁸. Por eso en la formulación de la ley moral, en cualquiera de sus formulaciones, tiene que ponerse lo primero una “máxima”, es decir, hay que contar siempre con el concernimiento subjetivo, consistiendo la moralidad en llevar este concernimiento a todo ser racional, pero sin que eso “suprima” el concernimiento “particular”, en el modo y manera en que lo hemos explicado (y tal y como hemos interpretado la típica). Como el concernimiento de «cada uno»⁸⁹ (*jeder*). Es lo que nos encontramos en todas las fórmulas del imperativo categórico. Y tiene todo que ver con el hecho de que nuestra voluntad, en tanto que voluntad finita, sólo puede actuar conforme a principios, por tanto que no hay en modo alguno “acción” a falta de “máxima”. En la medida en que la máxima es la forma vinculante, subjetivamente hablando, del principio; una forma inalienable. Que es por lo que nos encontramos siempre la apelación de la ley moral. Que siempre sea un «Actúa [tú]»; o también, que la máxima sea también siempre sólo la máxima conforme la que tú actúas, por tanto siempre «tu máxima» o «mi máxima»⁹⁰. Por eso también la forma superior no puede eludir su concernimiento por el ser racional como fin, como fin en sí mismo claro, pero ello siempre presuponiendo una naturaleza en la que todos los seres racionales, como existencias, podrán estar y habitar éticamente. En lo que Kant llama muy justamente «preeminencia de fin»⁹¹ (*Zweckvorzug*). Empezando por uno mismo, es decir, por uno mismo como fin y por tanto como existencia, que, como venimos apuntando, es la clase de “separación” que hace posible el concernimiento y que nos parece que

⁸⁸ V, 19: «*Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjectiv oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjects gültig von ihm angesehen wird; objectiv aber oder praktische Gesetze, wenn jene als objectiv, d.i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig, erkannt wird.*».

⁸⁹ P.e., en V, 28.

⁹⁰ P.e., en IV, 438.

⁹¹ IV, 431. El subrayado es de Kant.

se encuentra justamente en este conducirnos fundamental que es el conocimiento práctico. El uno mismo en el que nos encontramos la «humanidad», el uno mismo que es «tu persona»⁹². Es esta posición de fin, si puede decirse así, la que señala justamente a nosotros en tanto que singulares o en tanto que existencias. Que, al igual que hemos visto antes en el caso de la Razón pura, es la clase de rendimiento fenomenológico que tiene la finitud o el “entre” que determina a ese nuestro “habérmolas con” en general.

Esta facticidad, tal y como la hemos expuesto, constituye por tanto lo único que podemos considerar como “tránsito” en punto a la Facultad de desear. La estructura de finitud que constituyen los fines para una Facultad que es y se rige por el concepto, siempre sólo conforme a sí misma en tanto que razona-y-actúa, como hecho o como existencia de una causalidad. El que la razón se tenga a sí misma como fin, justamente por y en la medida en que es existencia y causalidad, es lo que pone a la universalidad irrestricta en su “más acá”, que es lo que hemos venido significando desde el principio como tránsito.

6.3. La diferencia entre Facultades. Profundidad fenomenológica de la modalidad y de los conceptos de reflexión.

El problema también se puede presentar de otra manera. Esto es, haciéndonos cargo de que los conceptos de reflexión constituyen justamente el modo y manera en que la propia diferencia ontológica se articula y constituye la cualidad que queremos ver en las distintas Facultades, la que nos permite reconocerlas como tales, en su distinción. Algo de esto ya lo hemos apuntado anteriormente. De lo que se trata ahora es de comprender la vinculación entre las formas de los juicios en esa su condición más pregnante, lo que quiere decir, cuando están vinculados a los conceptos de reflexión “fundamentales”, que son los de materia y forma, por tanto cuando lo que tenemos son los distintos *modos* de los juicios (las clases de juicios en punto a la modalidad). Considerando, como dijimos en su momento, que los conceptos de reflexión marcan los diferenciales que hacen de “bastidor” de todo juzgar y, por ende, que determinan cada una de las Facultades en tanto que “modos” distintos de tener lugar el pensar/ juzgar en general, es decir, en tanto que los distintos modos que marcan la función de las distintas facultades que componen la Facultad de conocer⁹³. La tarea que nos proponemos es la de vincular cada una de las Facultades con sus principios (*a priori* o formales) en tanto que modos de las distintas facultades. Podría considerarse también que cada una de las facultades son “*Vorstellungskräfte*”, fuerzas de representación. Por tanto, que los diferenciales que articulan el sentido de las Facultades podrían buscarse igualmente en los diferenciales “dinámicos” vamos a decirlo así, con que expresamente se constituyen las representaciones; tomando a las Facultades/ facultades como

⁹² IV, 429: «Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.».

⁹³ Algo de lo que I. Heidemann (1981) ha llamado «*methodische Funktion der kategorialen Systematik*» (53), aunque nosotros nos refiramos a lo que nos parece que constituye el “fundamento de la reflexión”, en cuanto tal. La función (Heidemann) que nos permite “recorrer” la propia Deducción pero también los Paralogismos y las Antinomias.

fuerzas y a las representaciones como productos de tensiones en el ánimo⁹⁴. Pero esto nos podría sacar de la forma juicio, que es la que nos interesa (en el fondo también el “bastidor” último de toda tensión y/o re-presentación), amén de la dificultad de determinar cuántas representaciones distintas podemos reconocer en los textos críticos. Por eso, aunque nos vamos a servir de la idea de representación no vamos a tomarla como hilo conductor sino, como decimos, la de la forma de los juicios en esa su especial modulación fundamental que es la modalidad.

Por tanto, que si tomamos el juicio como “figura”, acaso desde la distinta consideración de los juicios y de sus títulos y momentos podamos encontrar la pista para comprender las distintas Facultades; cómo las diferencias —que ya hemos mostrado— que a nuestro parecer hacen de los conceptos de reflexión los constitutivos de aquéllos tienen todo que ver con las que dan cuenta de las mismas en sus distintos rendimientos constitutivos (como dotadas de una forma). Pero donde, y esto es importante, también habrá de ser así que siempre, para cada una de las Facultades, lo mismo que lo es para cada uno de los modos de los juicios y de las facultades (en tanto que todas ellas son siempre modos de tener lugar el “pensar”), la diferencia que expresan tendrá que ver con el “índice diferencial” que hemos encontrado que constituye la orientación en general; que en la diferencia entre Facultades y principios tendrá que poder reconocerse igualmente, en algún modo y manera, la diferencia entre pasividad y espontaneidad. Digamos también que el que encontremos quizás la mejor dilucidación de un tal “bastidor” en esta clase de juicios, que sea precisamente en los juicios de modalidad, constituye una indicación suficiente de que estamos ante algo de lo mismo, pues la orientación pertenece, lo mismo que los conceptos de reflexión, a las “condiciones subjetivas”, a aquello que tiene que ver únicamente con el sujeto, por tanto no en punto a nada del contenido mismo de los juicios ni de los conocimientos. En cualquier caso, en el terreno de la reflexión.

En una nota a la «advertencia» (*Verwahrung*) de los juicios de modalidad leemos que, tras su explicación, se dice:

«Como si el pensar fuera en el primer caso una función del *entendimiento*, en el segundo, del *Juicio*, en el tercero, de la *razón*. Una observación que espera su aclaración en lo que sigue.»⁹⁵

De acuerdo con esto tenemos que cada una de las facultades constituye al *pensar* en un modo y manera diferente. Siendo cada una, como modos del pensar que son, una determinada manera de traer a unidad «diversas representaciones bajo una común», es decir, siendo cada una, como se indica en el título de esta sección (nos referimos a la que comprende esta cita), una manera distinta del *juzgar* en general (o de tener lugar la «función» en general). Por tanto, también, en cierto modo, del entendimiento *en general*. Esto es consecuente con el hecho de que, como hemos señalado antes, cada una de las ejecuciones que corresponden a las distintas Facultades superiores está vinculada con las facultades, siendo éstas, como vemos, las que justamente constituyen el rendimiento cognoscitivo en general, lo que quiere decir, en tanto que lógico, que es donde nos encontramos con la figura del entendimiento. Y, así, el título a que nos referimos

⁹⁴ Las referencias a este punto de vista estrictamente dinámico son varias. Recuérdense por ejemplo los segundos Principios del entendimiento puro, las Anticipaciones de la percepción (concretamente en el concepto de “intensión”), así como, en la segunda redacción de los Paralogismos, la segunda nota a la «Refutación de la prueba de la persistencia del alma según Mendelssohn» (B 415-8), donde es todavía más expresa esta idea.

⁹⁵ A 75/B 100: «*Gleich, als wenn das Denken im ersten Fall eine Funktion des Verstandes, im zweiten der Urteilskraft, im dritten der Vernunft wäre. Eine Bemerkung, die erst in der Folge ihre Aufklärung erwartet.*»

reza «*Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt*», lo que puede traducirse tanto como “Del uso lógico en general del entendimiento” cuanto como “Del uso lógico del entendimiento en general”, pues de otro modo no podría entenderse que, aun en la “analogía”, cada una de las facultades que intervienen en el conocimiento puedan comprenderse bajo algo así como el “uso lógico” o bajo el mismo título de “pensar”. Sea como fuere, aquí tenemos de nuevo el “cruce” entre la Facultad de conocer, que vendría significada por el “entendimiento” al que se refieren todas las funciones, y las distintas Facultades, que serían las que de alguna manera y también propiamente —esto es lo que intentamos desentrañar— tienen que quedar comprendidas bajo algo así como el “pensar en general” (que es el que se considera y aborda en la Lógica, es decir, que es el asunto que compete propiamente a esta y que sólo en esta tiene su tratamiento propio, y no, en modo alguno, en cualquiera de las otras dos Críticas⁹⁶). Pero debe tenerse en cuenta que, tal y como ha apuntado Heidegger en algunos textos, en esta lectura despunta el peligro de que algo así como “lo lógico” venga a suprimir y a dejar fuera a algo así como “lo estético”. Porque, en efecto (y aunque Heidegger no se haya expresado con estos términos), es claro que ninguna de las facultades que constituyen la Facultad de conocer como Facultad superior (que es cuando resulta pertinente para pensar los principios de cada una de las demás Facultades) mienta directamente a la sensibilidad. Ahora bien, esto no significa que no estemos siempre ante un respecto que, como venimos indicando a propósito de la diferencia que y como la que se expresan los conceptos de reflexión, sea de carácter “pasivo” o que signifique “receptividad” en general, porque se trata precisamente de eso, es decir, de una tal diferencia. Lo que sucede, y aquí tenemos que volver sobre el comienzo de todo este trabajo, es que a nuestro juicio no hay nada sin *reflexión*, que es el nombre en el que algo así como “lo lógico” y como “el pensar” sólo puede tener lugar, y ello no por ninguna clase de “deriva” o de “interferencia” interpretativa de la tradición (digamos, la de una «teoría del conocimiento»), sino porque sólo en la reflexión puede tener lugar ese conducimos fundamental que es el conocimiento (o, por lo mismo, el “tránsito”), y ello también y únicamente por una exigencia fenomenológica fundamental (porque —nos referimos a por qué “fundamental” se puede decir de ambos—, como hemos dicho ya varias veces, el modo de tener lugar todo conducimos y su exposición y mostración fenomenológica tiene que ir indisolublemente unidos —de otro modo no podrían entenderse ni la filosofía en general ni la crítica en particular). Donde, por tanto, habrá que ver en cada caso en qué queda la facultad que dé cuenta de la sensibilidad y cómo se va a llamar. Esa es la cuestión. Algo de esto ya lo hemos visto en lo anterior. Pero vengamos sobre el problema de cómo las distintas facultades están vinculadas con el juzgar y el pensar en general, con la reflexión en general y por tanto también con la figura de los conceptos de reflexión, que es la que nos ha traído hasta

⁹⁶ Lo que queremos decir es que de alguna manera el tema de cada una de las Críticas es el pensar y que la obra crítica bien podría considerarse como la respuesta a la pregunta “¿qué significa pensar?”. Aunque ciertamente, como hemos señalado aquí, sea en la primera Crítica en la que se trata del pensar en su consideración expresa, como pensar en cuanto tal, en lo que de alguna manera se puede considerar “inmediata y regularmente” pensar, cuando el pensar es tomado “por sí mismo”, por tanto como pensar vinculado a algo (a un contenido en general), que es cuando aparece relacionado con el entendimiento y aunque pueda venir modulado por las distintas facultades (etc.). Mientras que en la segunda, por ejemplo, tiene todo que ver con la profundización en el ateniimiento finito al sí mismo (con la autovinculación), a saber, en punto a nuestra condición de existencia y libertad, y en la tercera, por último, con el ateniimiento a la nada de toda vinculación finita, si puede decirse así. Intentando expresar en esto las tres formas con que “pensar” aparece en relación al «sentido común» tal y como lo encontramos en el § 40 de la *KU*, que es donde la palabra «*denken*» viene a utilizarse en el sentido pregnante (probablemente en el más pregnante de todos los sentidos de esta palabra en la obra de Kant) que queremos que resuene aquí.

aquí.

Decimos que una indicación para entender la diferencia entre las distintas facultades está en que y cómo se vinculan con el juzgar. Siendo así que es precisamente algo así como los “hitos” de la reflexión los que en el fondo trazan y constituyen de modo diferente cada una de ellas. La correspondencia, según el texto citado más arriba, es la de “entendimiento: problemático”, “Juicio: hipotético” y “razón: apodíctico”. Pero donde sólo podremos comprender cabalmente esta indicación si recordamos, primero, que estamos ante el conocimiento teórico, que (en la medida en que) es en cierto modo “el conocimiento” sin más, como aquello que con lo que inmediata e inalienablemente nos hemos; y donde, segundo, esto sólo puede constituir una indicación fenomenológicamente pregnante para lo que queremos rastrear aquí, el trazado del ánimo, en la medida en que cada una de ellas gane una cierta *profundidad*, precisamente sobre el fondo de las Facultades en tanto que rinden cada una un producto propio (sea el conocimiento o eso que no es en modo alguno conocimiento), es decir, siendo así que el entendimiento está vinculado al conocimiento teórico, la razón al conocimiento práctico y el Juicio al “enjuiciamiento”, ora “estético” ora “teleológico” (si es que “enjuiciamiento” es el término que corresponde mejor a lo significado y en el nivel significado por las expresiones atinentes a “conocimiento” —y, con ello, igualmente, “estético” y “teleológico” a lo significado por “teórico” y “práctico”). Decimos, por tanto, que el “conocimiento” y la “Facultad de conocer” deberán poder entenderse en un sentido aún más radical (tal y como hemos dicho antes, siendo así que hay una suerte de subversión óntico-ontológica, de lo ontológico por lo óntico —“recavamiento” lo llamamos también—, que es lo que a nuestro juicio debe pensarse en el fondo de lo “metafísico”). Como los distintos modos de expresarse la relación en que el sujeto está en cada caso, su ex-posición correspondiente. Porque, en efecto, «*Die Modalitäten sind Prädikate des jeweils erforderlichen Verhältnisses*»⁹⁷.

6.3.1. Entendimiento y pensar problemático: *Gesetz-mäßigkeit*⁹⁸.

El principio *a priori* del entendimiento, lo que produce en su condición y como rendimiento “superior” es la «conformidad a ley». Como hemos visto, con esto debe entenderse la “legislación” que da cuenta de algo así como la “naturaleza en general”, lo que quiere decir, la naturaleza formalmente considerada pero siempre sólo en punto a las intuiciones puras, pues la naturaleza es el conjunto de todos los fenómenos. El alcance de la legislación lo es nada más que en punto a ese su mostrarse “como objetos del conocimiento”, que es donde incide una tal legislación en modo de la condición *de posibilidad* (lo que contiene el principio supremo de los juicios sintéticos *a priori*⁹⁹). Lo problemático que se expresa en esta “posibilidad”, lo que hace que la vinculación a la ley no sea la de su puro darse, como legislación *sensu stricto* o *Gesetzgebung*, sino sólo una conformidad, no es sino la distancia con que nos encontramos inmediatamente la diferencia ontológica en el seno del conocimiento *a priori*, a saber, donde la posición

⁹⁷ Heidegger, 1978: 461. Sub. orig.

⁹⁸ En lo que sigue vamos a tomar la formulación de los «principios formales» de la *Erste Fassung* de la *KU*. La importancia de esto se verá en el análisis de la tercera Facultad.

⁹⁹ A 158/B 197.

de objetividad, como posición de posibilidad, decimos, supone que lo que tenga que ser puesto no lo sea nunca en concreto, “esto” o “aquello”, sino que deberá quedar justamente *indeterminado*¹⁰⁰, y donde lo único que estará fijado y vendrá a constituirse como medida o Principio será el modo en sólo pueda tener lugar una tal posición (nunca la posición misma), el “como...”. Que es lo que Kant expresa en la idea (justamente vinculada a la «*Gesetzmäßigkeit*») de «naturaleza en general», la legalidad cognoscible *a priori* pero que no puede contener en modo alguno las «leyes particulares». La naturaleza como sólo un domicilio. O también en el hecho de que una tal posibilidad de la experiencia sólo lo es como, es decir, porque de otro modo no lo sería, si es, decimos, posibilidad de los objetos de la experiencia, en plural, por tanto como la posibilidad de y cuyo sentido se agota en el «conocimiento de experiencia en general»¹⁰¹ o «*conocimiento empírico*»¹⁰².

El juicio problemático es aquel en el que se sostiene el predicado como predicado (corresponde a la función modal del entendimiento y por ende del concepto). En cierto modo como el sostenimiento de la forma misma del juicio a falta de, y a falta necesariamente, pues es lo que exige la condición “problemática” del juzgar, a falta, decimos, de todo contenido. El “sostenimiento” de la propia posición del juzgar, lo que quiere decir la posición del predicado en este su “estar” como predicar-se. Por tanto, en cierto modo la posición misma del sujeto que piensa en cuanto tal (como dice Kant en los Paralogismos, del «pensar en general» o del «pensar sin más», *Denken überhaupt*¹⁰³). Lo que debe poder comprenderse es que esta posición modal constituye la clave de la idea de “domicilio”.

Aunque luego nos ocuparemos por extenso de esto, la problematización que deben tener los principios de la Facultad de conocer significa que tan sólo tenemos la posición del pensar, por tanto que las cosas mismas todavía no pueden vincularse como tales cosas al pensar, que es lo que tendremos en la Facultad de desear. Ahora bien, eso no significa que no “haya” sujeto y, sobre todo, que no haya finitud. De hecho, esa finitud, la que queda encontrar en punto a la posición misma del pensar, como la hemos llamado, es la que tiene que dar cuenta de la condición de mero “domicilio” de tales principios. Así como el sentido en el que también aquí podemos hablar de ciertos “principios”. Porque la facultad que es el entendimiento constituye la ejecución “de principio” de la Facultad de conocer justamente en la medida en que su lugar en

¹⁰⁰ En lo que sigue vamos a servirnos de la tríada de “modos”, si puede decirse así, de la determinación tal y como se establecen, en relación a lo suprasensible, en el final de la *Einleitung* de la *KU* (§ IX; V, 108), que es donde van a encontrar su figura más acabada. El que se establezcan *de propio* en relación a la finitud del objeto de conocimiento y a su doblez fenómeno-sensible /noúmeno-suprasensible lo veremos más adelante, porque tiene todo su sentido en esta finitud (que es atingente, dicho sea de paso, al conocimiento teórico, es decir, al conocimiento que constituye el conocimiento que va de suyo, tal y como hemos señalado reiteradamente —luego zanjaremos definitivamente esta cuestión). Lo que vamos a mostrar en lo que sigue es cómo la articulación de los distintos regímenes de las Facultades sólo es posible sobre el juego de la determinación. Juego que deberá ser coherente siempre allí donde nos encontremos con determinación. Tanto en relación al conocimiento teórico propiamente dicho (del que se contiene una indicación en la Deducción B, en la nota de B 157-8 en concreto), donde una tal finitud va a ser la que va a estar a la base de esta su indeterminación (en principio referida únicamente a la “particularidad”); como también en relación al conocimiento práctico, que es donde de alguna manera se ha hecho “expresa” la cuestión de la determinación.

¹⁰¹ A 158/B 197.

¹⁰² B 147. Sub. orig.

¹⁰³ A 397.

el seno del juego de las facultades, en la síntesis, es un lugar problemático. Un lugar en el que, por una parte, está vinculado a su propia finitud, que es lo que hemos visto antes como el “deber” de la no contradicción. Y que nos parece también que está a la base de la naturaleza en ese su sentido más general. El hecho de que estamos vinculados con nuestra propia existencia por cuanto en ella está el límite mismo de nuestro pensar y, por ende, el sentido mismo de toda lógica y de todo concepto. Como esa «intuición empírica indeterminada» o como ese «sentimiento de la existencia del propio sujeto»¹⁰⁴. La problematicidad del respecto metafísico está justamente en su irreducibilidad al conocimiento teórico, lo que quiere decir a las intuiciones del espacio y el tiempo, aunque siempre también mostrándose como finitas, es decir, cabe una cierta finitud fenomenológicamente reconocible. Pero que también, por otra parte, esto es, en el respecto trascendental, y precisamente por cuanto esa finitud es la que tiene que salvaguardar la distancia entre las leyes particulares y las trascendentales, la problematicidad va destellar en la imposibilidad de que en la síntesis trascendental espacio y tiempo alcancen al pensar. La imposibilidad de que alcancen a la existencia.

En cierto modo podemos decir que la condición problemática de los principios trascendentales está justamente en la distancia que mantienen con la existencia. Tal y como se expresa justamente en la condición “filosófica” de los mismos¹⁰⁵. Y como podría decirse que viene a significar en general esta condición, ahora pensando también en la Facultad de desear (recuérdese lo que dijimos al comienzo sobre el concernimiento y la libertad). Es problemático el rendimiento del entendimiento que es la conformidad a leyes por cuanto deja sin decidir cuál sea el sujeto; por tanto, cuál sea la intuición empírica que vayamos a tener en el caso. Pero donde esa problematicidad al mismo tiempo ha de tener que ver con la salvaguarda de algo así como la “existencia”. Las condiciones que pertenecen a la posibilidad, las condiciones que dejan sin decidir esa intuición empírica, no son sino las que constituyen los principios de la síntesis trascendental del entendimiento. Principios en los que tenemos que, por una parte, la que hemos llamado “metafísica”, la existencia está al resguardo de la determinación trascendental misma; lo que quiere decir al resguardo del tiempo. Así, en estos principios nos encontramos en ellos siempre con que el sujeto es también una intuición empírica, sólo que más acá de toda posible determinación trascendental, esto es, más acá de todo esquematismo. Los conceptos y al conceptualidad misma no son sino nuestro “estar al cabo” mismo de la finitud del pensar; en ese “entre” que, según venimos diciendo, nos vinculamos libremente con el límite de nuestra existencia. Por lo que hace a los principios trascendentales propiamente dichos, la “sustracción” consiste en que se introduce el límite de la experiencia y la no-mostración de las cosas en la experiencia, la distinción misma que entre fenómeno y nómeno que la hace finita (la finitud del territorio, recuérdese), en el seno mismo de la síntesis trascendental, que es lo que nos encontramos en la idea de “autoafección”. Pero, como decimos, sobre esto vendremos en detalle en la segunda parte de este trabajo.

¹⁰⁴ Pudiendo tomarse por bueno en este contexto lo que dice Lyotard (1990: 517) a propósito del *sentimiento* de la reflexión (aunque se refiera al respecto “estético”, o precisamente porque se refiere a este respecto): *«l’immédiateté fulgurante et la coïncidence parfaite du sentant et du senti, au point que la distinction de l’actif et du passif est impropre au sentiment puisqu’elle y introduirait l’esquisse d’une objectivité et, avec elle, d’une connaissance.»*

¹⁰⁵ Cf. A 723-4/B 751-2.

6.3.2. Juicio y pensar asertórico: *Zweck-mäßigkeit*.

Por lo que hace al Juicio tenemos que la función del juzgar es una función asertórica, lo que significa que ya hay algo que es puesto en el juicio. Como hemos señalado antes, la aserción significa lógicamente que estamos ya no sólo ante un juicio sino ante una proposición¹⁰⁶ (*Satz*). Esto es, que no se trata de la mera posición del predicado, que en cuanto tal, es decir, desvinculada del sujeto, es, en efecto, indeterminada (y por eso en cierto modo no hay posición), sino de que la predicación tiene lugar y tiene lugar de un sujeto que está, digámoslo así, “decidido”. El principio o forma que nos encontramos aquí no es por tanto la posición de la objetividad en general sino la posición de un algo concreto, de un “esto” o un “aquello”. Digamos por de pronto que, como sigue siendo cierto que todo principio no puede constituir nada más que la forma de aquello constituido por él, es decir, como el principio no puede dejar de ser finito, aquello que venga a constituirse como espacio de conformidad y venir a presencia de algo, cuando este algo ya sí es algo determinado, no podrá ser, dada la problematicidad que hemos encontrado en los principios que constituyen propiamente la objetividad de los objetos de conocimiento (los principios que son condición de su posibilidad —y que ganan su sentido en justa reciprocidad con ellos, principios y objetos, etc.), un principio objetivo en sentido estricto. Porque el entendimiento sólo puede determinar la objetividad en el modo en que lo hace dejando indeterminada toda singularidad, que es precisamente lo que aquí está en juego.

También habrá de ser así que si se trata de un espacio de conformidad, “*mäßigkeit*”, tiene que quedar igualmente un margen para la no-determinación o al menos para la no-determinación estricta. Que sea lo que sea el “fin” y el espacio de conformidad que lo determina y le da su sentido, siempre tendremos que poder encontrar una cierta distancia, por tanto también una suerte de salvaguarda, para el propio sujeto en su ser. Tal y como, es decir, algo como lo que hemos visto en la conformidad a leyes. Es decir, porque aunque constituye un espacio no estrictamente determinante, eso no significa que el sujeto pueda quedar de alguna manera “reducido”. La finitud, la diferencia y el quiasmo en el territorio de la experiencia, la diferencia entre fenómeno y nómeno, tiene que poder encontrarse también aquí. Pero éstas son sólo dos determinaciones, vamos a decirlo así, de carácter estructural. Veamos algo más sobre la condición “asertiva” del Juicio en esa su localidad o localización lógica.

Considérese que la aserción supone una especie de decisión del sujeto. Ahora bien, si el sujeto del predicado está puesto es porque de alguna manera nos ponemos “fuera” del predicado mismo. En este sentido hemos visto antes cómo el juicio (entiéndase en sentido propio, como hemos venido leyendo “*Urteil*”) no es sino eso, una suerte de partición del predicado, que viene a quedar recortado por el sujeto en su condición de sujeto sin más (en su condición de absolutamente no-predicado) como aquello que carece de esfera (y, así, “*Ur-teil*”, “partición” o “parte originaria”). El Juicio como facultad no es por tanto sino el que se ocupa del rendimiento, llamémoslo así, “asertórico” del conocimiento; lo que significa de la restricción del pensar por la sensibilidad o por la receptividad en tanto que facultad o poder de lo singular. No debemos olvidar que estamos intentando encontrar en las facultades superiores la pista del sentido de lo que pueda significar para el pensar cada una de las facultades que componen la Facultad de conocer el sentido de la “ejecución” de las Facultades; por tanto, que la dilucidación que hemos hecho antes de la forma del juicio en punto a la cantidad comprende, como no podría ser de otro

¹⁰⁶ Refiriéndonos al texto de *Über eine Entdeckung* (VIII, 193-4, nota).

modo, tales “determinaciones” o “modos” de la reflexión, esto es, tanto la del entendimiento propiamente dicho (en tanto que pueda considerarse de alguna manera “separadamente” dentro del pensar) como la del Juicio (*idem*) y, como veremos, también la de la razón (aunque en un modo y manera muy especial). Pues bien, volviendo sobre lo anterior, esto, la condición asertórica a que nos referimos y no otra cosa es lo que se significa en el concepto de *fin*, esto es, en el concepto en tanto que vinculado con algo singular, que es en lo que consiste la noción misma de finalidad. Antes nos hemos referido a la relación entre el fin y la Facultad de desear. Esto no significa que el fin no esté vinculado al Sentimiento de placer y displacer, cuya principalidad consiste justamente en esta conformidad. Tampoco que no sea así que en aquella Facultad no haya una genuina vinculación al fin, en el modo en que la hemos visto. En la sección siguiente vamos a ver que su principio, el de la Facultad de desear, es justamente el de una «conformidad a fin que es al mismo tiempo ley». ¿Y qué? Pues que a diferencia de la Facultad de desear, que se las ha con un fin inalienable, en del ser racional mismo (la persona), el Sentimiento de placer y displacer constituye el espacio de la finalidad; abre y da forma al espacio de la determinabilidad por fines de las cosas. Aunque ese, vamos a llamarlo así, “doblez”, es manifiesto en el primer Apéndice de la Dialéctica trascendental, pues la idea, que es la representación propia de la razón está vinculada tanto a la libertad como al fin, según hemos visto.

Repasemos nuevamente el concepto de fin. El fin es, en un sentido, digámoslo así, “estricto”, «el objeto de la experiencia [que: J.G.F.] se deriva por así decir, como de su fundamento o causa, del objeto figurado de esta idea» (donde la “idea” constituye la representación de la razón en tanto que ejerce un uso hipotético, que es justamente de lo que se trata aquí —pues al juicio asertórico corresponde en la tabla de la relación el juicio hipotético; en lo que sigue vendremos sobre esto). O bien, de acuerdo con su definición expresa (y en este mismo sentido estricto), «el objeto de un concepto en la medida en que éste es considerado como la causa de aquél (el fundamento real de su posibilidad)»¹⁰⁷. En este sentido (el sentido estricto, queremos decir), lo que viene a principiarse en el principio, el espacio que se despeja, no es otro que el de la posibilidad de la singularidad, el hecho de que siempre y en cada caso la cosa conocida sea un singular y que el conocimiento no pueda limitarse a lo general. Como principio complementario del anterior, que deja las cosas conocidas en la indeterminación de lo general (el modo de posición del algo, el “como” de la apófansis en cuanto tal), el principio del Juicio como principio de la “aserción” del conocimiento (de la aserción como momento de la “actitud fundamental” del conocimiento), es el principio de la determinabilidad, el principio que establece la posición de algo como “esto” o “aquello”, como algo singular (el que expresa que la apófansis lo es siempre de “algo”, siendo el principio de “lo otro” implicado en la diferencia ontológica si puede decirse así). Si se quiere, el principio que rige las leyes particulares. Pero no en el sentido de que determina que haya éstas o aquéllas, lo que sería a la postre una “derivación”, de todo punto imposible so pena de suprimir la finitud del principio en general, sino como el principio que establece que todo lo que pueda conocerse tiene que poder conocerse siempre como algo singular, esto es, que tiene que poder conocerse empíricamente o lo que es igual al cabo de la intuición empírica; dicho a la inversa, que todo lo que se da en la experiencia sensible y por ende singularmente es susceptible de ser conocido conceptual y empíricamente (que, hemos dicho, es a lo que apunta la noción de “fin”). Por eso el producto de esta Facultad, de acuerdo con el sentido que le hemos atribuido más arriba, es algo así como «arte», lo que quiere decir un

¹⁰⁷ KU V, 220: «so ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jedem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird».

sistema, por tanto una articulación “por fines” (una arquitectónica¹⁰⁸), de conceptos empíricos (que sólo puede serlo de conceptos empíricos), esto es, ante todo (sea cual fuere el significado de “arte”, en el que no podemos detenernos aquí) nunca algo así como el objeto de una posible ontología. Como el espacio de conformidad y venir a presencia el conocimiento empírico en cuanto tal.

Este espacio se articula, es decir, gana su constitución “topológica” o se constituye en una “localidad” por medio del Sentimiento de placer y displacer. El placer sirve en primer lugar para poder ordenar los conocimientos empíricos en un sistema. El que en el final de la primera Crítica se llama «uso hipotético» de razón no es sino la interna orientación, sentimental por tanto, de la Facultad de conocer en la experiencia. Donde las «regla[s] de escuela» (*Schulregel*¹⁰⁹) que sirven a una tal ordenación tienen en su fondo, a la manera de ese “foco imaginario”, el sentimiento de placer. Esto nos pone ante la imaginación, que ha sido la facultad que hemos ido posponiendo. Digamos tan sólo, sin embargo, que si es así que un tal uso tiene que ver con la constitución “imaginaria” de un foco o de un fin (tal es el sentido que tiene la “definición” de fin que nos encontramos en ese Apéndice), una tal constitución no puede estar al margen de este sentimiento. Pero entonces, ¿significa esto que siempre allí donde nos encontremos ante los rendimientos “medios” o “mediadores” de una legislación tiene que poder encontrarse un tal sentimiento?. Es decir, ¿también en el esquematismo?. Dejémoslo por el momento. Lo que es claro es que la conformación de un sistema del conocimiento empírico, entiéndase, la conformación del conocimiento empírico mismo (como dice Kant, la «experiencia más común»¹¹⁰), tiene todo que ver con los fines y esto con el sentimiento de placer, aunque ese sentimiento «ya no se aprecie más de modo especial»¹¹¹ (esto es, aunque “su tiempo” haya pasado). Esta conformación, en la medida en que lo que es así ordenado no es otra cosa que lo que sabemos por experiencia, los conceptos empíricos propiamente dichos (o las leyes particulares de la experiencia), constituye en el fondo la constitución de una teleología. La constitución del conocimiento como un sistema es la constitución de la experiencia misma (de las cosas de la experiencia) como un sistema. El sistema de una «naturaleza ordenada a fines». Ahora bien, para ello, es decir, para algo así como una teleología, y por tanto también para la comprensión de un Sentimiento del placer y del displacer, hacen falta dos cosas. En primer lugar hace falta una tal “localidad”. Aquí debemos decir que los conceptos de reflexión siguen siendo en cierto modo los hitos o las trazas fundamentales de esa localidad en tanto expresan “la” diferencia fundamental;

¹⁰⁸ El concepto de «arquitectónica» constituye la vinculación mentada entre “sistema” y “fin” y es el nombre para lo que la razón es capaz de organizar y conformar como razón (cf. A 832-2/B 860-1). Lo que no significa que “arte” sea el hombre para el sistema de la razón, aunque sí nos indica que se trata de algo de la razón. (O, si se quiere, significa que, por lo que hace a la primera Crítica, la arquitectónica de la Razón pura es una suerte de producto de “arte”, o habría que decir mejor, del “arte bello” o de algo “como el arte bello”, pues nunca podrá ser el producto obrado por un mero artista, esto es, por un técnico, también *Künstler* [A 839/B 867], sino que, como requiere también siempre libertad —que, como vamos a ver, es la que se juega todo el tiempo en la indeterminación—, sólo podrá ser lo obrado por un legislador o «maestro», esto es, por algo así “como un genio” —quede apuntado tan sólo que este asunto, con todas las dificultades que ello comporta, está en el propio Kant, tal y como vemos indicado en los *Fortschritte*, donde se dice que la filosofía es una suerte de *Vernunftgenius* [XX, 343]). Para un examen sistemático de todas estas figuras cf. Giordanetti, 1995.

¹⁰⁹ A 652/B 680.

¹¹⁰ *KU, Einleitung* § VI (V, 187).

¹¹¹ *Ídem*.

esto es así aun cuando no se trate de conocimiento sino de la localidad para un posible sistema de la experiencia (en el preciso sentido que le hemos dado). Así, los distintos conceptos de reflexión articulan la «exposición» de lo bello; y la distinción entre “matemático” y “dinámico” la de lo sublime. Pues la localidad que es el Sentimiento del placer y displeacer no es sino la disposición del mismo a la entera Facultad de conocer, esto es, la posibilidad o disposición a conceptos. Todo lo cual se juega justamente en el terreno del placer y del displeacer.

En el primer caso, en la Crítica del juicio estético, tenemos que la Analítica de lo bello trata de mostrar que hay un sentido común estético (que pertenecería ya al momento de la “deducción”), lo que quiere decir, una disposición del ánimo, una disposición en punto a las cosas en su mera condición de “existencias”, no ya por lo que hace a su “ser” (*sein*), que en modo alguno está en juego, sino, si puede decirse así, por lo que hace a su mero “ahí” (*da*). Por eso aquí la representación, la “figura” que toma la representación como la acción y efecto de la Facultad en general (pues “*Vorstellungskraft*” es un sinónimo para la condición dinámica de toda “Facultad”), es la de la sensación, *Empfindung*. Pero no entendida como la representación que contiene la materia de la intuición (al margen por tanto de cualquier contenido de conocimiento, e.d., de cualquier conocimiento), sino simplemente en punto a la condición, vamos a decirlo así, “de superficie” del fenómeno (el fenómeno en un sentido pregnante, como la expresión de la finitud del territorio de la experiencia que hemos visto al comienzo). Siendo la sensación aquí nada más que el solo sentimiento que produce en el ánimo algo en tanto que simplemente el ahí (lo que Kant expresa como el sentido subjetivo de sensación¹¹²). El ánimo es, pues, dis-posición, o si se quiere, localidad. Pero donde esta disposición o localidad es, justamente, la que está a la base y sin la cual no podría haber en general conocimiento empírico alguno, pues constituye la sola articulación lógica del mismo. Porque, ¿qué son las distintas definiciones de lo bello (que corresponden al momento de la “exposición”) sino los distintos modos del juzgar mismo, los modos de la cualidad sin más, la cantidad sin más, la relación sin más y la modalidad sin más?. Como el “tener lugar” mismo de eso que hemos llamado tránsito. Esto no podemos verlo aquí¹¹³. Lo que nos interesa es mostrar que de alguna manera tenemos algo de la sola condición de “aserción”, concretamente nuestra vinculación por medio del sentimiento del placer con las cosas en su más absoluta singularidad. Nada más que como “eso” o como “aquello”, pero no significando ahora “eso” o “aquello” cosas distintas, conceptualmente hablando, sino simple y llanamente lo que está ahí y cuyo ser no es nada más que ese su simple estar o mostrarse en el fenómeno respecto a nosotros, esto es, respecto a nuestro ex-sistir, también entendido en el sentido de un mero “ahí” (en cierto modo, lo contrario mismo de lo podría considerarse como un “interés”, en general). En relación a la cual, y justamente como una tal Facultad, es como nos encontramos con esas meras disposiciones lógicas. Como la disposición de los “momentos” mismos podría decirse incluso. La disposición de que haya algo así como “cualidad”, como “cantidad”, como “relación” o como “modalidad” (no en el sentido de que sean estos y no otros los momentos, que es algo inexplicable, como ya hemos señalado en otro lugar, sino en el del “cómo” de esos momentos). Pero bien entendido que estamos hablando de la disposición para el conocimiento teórico. Pues todavía hace falta, para que podamos considerar que el Juicio es la facultad que determina el principio del Sentimiento de placer y displeacer, una cierta vinculación con los fines. Es decir, una vinculación que nos ponga en el sentido de la

¹¹² KU, § 3 (V, 206).

¹¹³ Tampoco la importante distinción en el seno de las categorías entre “matemático” y “dinámico”, que se revela como fundamental en la Analítica de lo sublime.

Facultad de desear, que no es otra cosa que el de lo suprasensible (o el de lo supra-sensible, según lo hemos expresado también); lo que quiere decir, una vinculación que lo sea con una determinación, la de nuestra propia razón en punto a sí misma. Algo que, justamente, no nos encontramos en la Analítica de lo bello, donde sólo queda establecida la mera condición singular de las cosas en su darse sensible, como fines en punto a la relación, como fines que sólo lo son in-determinadamente (de la misma manera que lo es la cualidad, la cantidad o la modalidad). Y cuya articulación no es otra que la que destella con el sentimiento de placer.

Lo que hace falta es que nos encontremos con que la propia Facultad de conocer exige la separación y el quiasmo entre la posibilidad y la realidad efectiva. La separación en la que se abre ese espacio en el que sólo son posibles los fines. Como el espacio propio del concepto, allí donde sólo podemos encontrarnos con lo que antes hemos llamado “sentido”. Aunque lo primero sea mostrar que la singularidad que hay en las cosas y que compone la Naturaleza (cuyo significado no podemos dilucidar aquí), en esa su libre conformidad a fin (en esa su “aserción pura” si se nos permite la expresión), apunta también, todavía en la Naturaleza misma, hacia lo suprasensible, que es lo que nos encontramos en el fenómeno de lo sublime (en el que podríamos decir con toda justicia que tiene lugar otra “orientación”). El hecho de que hay una sensación que sacude nuestro ánimo, precisamente porque el “ahí” del fenómeno se ve desbordado. El displacer que lleva la reflexión hacia lo supra-sensible. Y que, al mismo tiempo, o mejor, porque muestra esa inadecuación de “lo estético”, nos devuelve nuevamente sobre los límites de nuestra Facultad de conocer, en cuyo filo tiene lugar la belleza. En todo caso (como en lo anterior, no podemos detenernos en esto), lo que importa es que una vez devueltos al espacio del conocimiento, la finalidad que viene a articular el ánimo se descubre justamente como la que hace posible el conocimiento y esa su constitución conceptual, pues en su fondo se encuentra, como ya puso de manifiesto la primera Crítica, la ordenación a fines. Sólo que ahora, ahondando en la distancia entre posibilidad y realidad, descubre la posición de una existencia inalienable, de una finalidad que lo es siempre sólo “en sí misma”, la del hombre como ser racional libre, que es donde a la postre se va a encontrar el fondo de todo concepto y de todo sentido. Esto es, cuando la existencia está concernida. Pero esto nos lleva a la tercera de las Facultades, la Facultad de desear.

6.3.3. Razón y pensar apodíctico: *Verbindlichkeit*.

A la razón, por último, le corresponde la función de los juicios apodícticos. Esto significa no sólo que algo es puesto en el juicio, la supresión de la condición problemática del predicado como solo predicado, si puede decirse así, sino que además el sujeto decidido y atribuido al predicado lo es de modo necesario. Si consideramos lo que acabamos de decir, fenomenológicamente hablando en el juicio apodíctico nos encontramos con una suerte de juicio asertórico pero que contiene el predicado de un juicio problemático, es decir, con una subsunción, digámoslo así, acabada o completa. Esto significa¹¹⁴ que el sujeto no está puesto como un concepto

¹¹⁴ Vamos a hacer una exposición sumaria de lo que, tal y como hemos visto en el caso de la exposición fenomenológica de los juicios de cantidad, llevaría mucho espacio. Señalemos tan sólo que lo que deberá explicar una exposición fenomenológica de la modalidad de los juicios apodícticos bien puede reducirse al siguiente punto: explicar por qué «es falso y falto de fundamento» a juicio de Kant que «muchos lógicos» consideren que sólo las inferencias de razón categóricas son propiamente inferencias de razón, por tanto inferencias «ordinarias», y que, sin embargo, no lo sean las hipotéticas y las disyuntivas, que serán sólo propiamente, e.e. a juicio de estos “lógicos”

más de la esfera del predicado, indeterminadamente (donde en cierto modo la subsunción está “en suspenso”), sino que constituye en cierta manera la esfera en la que se acaba el predicado mismo, la esfera en la que se agota el predicado pero, y esto es lo que lo distingue del juicio asertórico, siempre sólo como predicado, es decir, de modo que la universalidad venga a “recortarse”, si puede decirse así, “sobre sí misma”, “agotándose” en el sujeto. Esta suerte de exhaustión del predicado en el sujeto (es decir, de una restricción llevada al acabamiento o cumplimiento absolutos) es lo que se expresa en la idea de necesidad. Por tanto, tal y como se ve fácilmente en esta explicación, como el valor de la cópula de los juicios singulares. El que la “decisión” que encontramos en la posición del sujeto, la subsunción en que consiste la aserción según la hemos explicado más arriba, viene a constituirse no simplemente “desde fuera”, sino de modo que el “afuera” es ahora el “adentro”. (Recordando, como hemos indicado en la nota, que se trata de una exposición sumaria y que, de acuerdo con los textos sobre la inferencia de razón de la propia Crítica, por ejemplo, lo que nos encontramos en la mera lógica y su doctrina clásica —por ejemplo en el texto donde se presenta «el uso lógico de la razón»¹¹⁵— no es nada más que el modo en que inmediata y regularmente viene a constituirse la inferencia, aunque este modo tenga y sólo sea posible desde una cierta profundidad.)

La clave del juicio apodíctico está en que no puede tener lugar más que a partir de los otros dos juicios. Es decir, siendo así que, como hemos venido señalando todo el tiempo, cada una de las clases no puede desvincularse de las otras dos y que la tercera corresponde de alguna manera (que todavía no hemos dilucidado completamente) a la síntesis de las otras dos. Esto y no otra cosa es lo que nos encontramos en la proposición apodíctica que, como Kant recuerda, en verdad corresponde a una suerte de estructura, que es la de la llamada «inferencia de razón» (“apodíctico” significa de-mostración, por tanto siempre “mostración de algo desde algo”). Si es así que la inferencia toda da cuenta del procedimiento mismo de la razón, esto que sólo se encuentra como tercer término constituye el sentido mismo de toda la estructura. De este modo, cuando consideramos la inferencia de razón tenemos que el juicio apodíctico corresponde propiamente a una determinada posición en esta estructura, aquella en la que alcanza su sentido, la conclusión (*Schlußsatz, conclusio*). Porque, como decimos, es el acabamiento de tal proceder (y como ese acabamiento o “exhaustión” a que nos hemos referido) el que, vamos a decirlo así, “redunda” sobre toda la estructura y le da su sentido; y donde, si es así que cada uno de los términos de esta estructura corresponde a cada una de las facultades, la mayor al entendimiento y la menor al juicio¹¹⁶, esto supone que la razón será también la facultad que, de alguna manera, las reunirá y les dará sentido. Pero vengamos sobre el principio que corresponde a la Facultad de desear.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, aquello que propiamente “principia” y constituye como apertura y espacio de presencia tendrá que ser lo que podamos llamar “condición apodíctica” del conocimiento. Pero bien entendido que si esta condición tiene que suponer algo del conocimiento mismo y no sólo algo de un cierto conocimiento, concretamente del rendimiento particular de la Facultad de desear (que es la que nos ocupa aquí), que si esto es así, una tal condición deberá poder comprenderse desde esta Facultad pero siempre sólo como algo del conocimiento mismo y en punto a comprender las distintas ejecuciones de las facultades que

cos”, «*extraordinarias*» (cf. *Logik-Jäsche*, § 60, Anm. 2; IX, 122) (los subrayados son de Kant).

¹¹⁵ A 303/B 359 y ss.

¹¹⁶ *KrV*, A 304/B 360-1.

componen la Facultad de conocer (intentando encontrar en las Facultades una indicación fenomenológica para comprender las distintas “fuerzas de representación”). Una tal condición, de acuerdo con todo lo anterior, no podrá ser sino la que corresponde a los objetos o a las cosas en tanto que determinados, esto es, al conocimiento como determinación en sentido propio. Digamos (intentando “construir” la figura a partir de lo dicho hasta ahora) que se tratará de algo que es un fin pero al mismo tiempo también una ley u objeto de una ley. Kant expresa justamente un tal principio de la Facultad de desear como el principio que consiste en la «conformidad a fin que es al mismo tiempo ley»¹¹⁷. El principio “apodíctico” será aquel que dé cuenta de lo que hay en tanto que fin, como algo singular vinculado con el concepto, pero al mismo tiempo tal que sea un algo puesto, es decir, de tal manera que el concepto mismo sea puesto en ese algo, y ello sin que deje de ser concepto y, por tanto, sin que deje de expresar la universalidad que le es propia. Entendiendo, por tanto (de acuerdo con la síntesis que debe convenir a este modo), que la determinación de la razón no es sino la “determinabilidad de lo indeterminado”, lo que quiere decir la posibilidad de que “esto” o “aquello”, que es lo indeterminado para el conocimiento, sea algo susceptible de ser determinado por el pensar, pero no en punto a su condición sensible y formal, que es en lo que reside la determinabilidad de los objetos de experiencia, por mor de (o que consiste en) el esquematismo, sino en punto a su condición sensible y meramente empírica (en lo que podríamos considerar como su “contingencia sensible” si puede decirse así); la “superación” de su esencial in-determinación en punto a lo empírico por mor del concepto de fin, que no expresa otra cosa que la vinculación del concepto y del pensar con lo singular, trayendo por tanto la apófansis al “algo” (“en sí mismo”) del mostrarse. Pero también, al mismo tiempo (so pena de convertir el conocimiento práctico en conocimiento teórico), entendiendo que la determinación es la “indeterminación de lo determinable”, es decir, la “superación” de la condición meramente contingente que encontramos en las cosas como cosas cognoscibles empíricamente, como “esto” o “aquello”, que lleva el concepto de tales cosas a la condición apodíctica de la ley, que lo lleva a ser *posición* (*Ge-setz*), que lo lleva al “como ...” si se quiere, pues la determinación es siempre una cierta negación de la particularidad o concreción de la cosa, pero sólo en punto al concepto, entiéndase, precisamente en punto a la condición conceptual o del pensar del concepto, que supone una tal distancia. Ahora bien, ¿hay tal?. Es decir, ¿qué puede ser eso en lo que se de cumplidamente la determinación entendida como esta doble “superación”?, ¿qué es eso que estará entre la finalidad y la legalidad?

El producto que pertenece a la Facultad de desear, el rendimiento del principio de la razón (de la razón como autonomía, etc.), son las «costumbres»¹¹⁸, *Sitten*. Con este término se designa el conjunto de aquello que puede ser el objeto de conocimiento práctico, es decir, los objetos que son pertinentes para el conocimiento práctico y reconocibles por éste como tales “objetos”, en plural. Las “leyes morales”, en plural, las máximas que en cada caso deciden nuestras acciones morales (entiéndase, porque las leyes morales son siempre leyes “particulares”, las leyes de cada caso). De acuerdo con esto, colocando ahora las “leyes morales” en la estructura requerida por esta su posición “de síntesis”, vamos a decirlo así, en ellas deberá poder reconocerse finalidad, esto es, la presencia de algo singular que, en principio (ahora veremos cómo), tendrá que venir a suprimir la mera universalidad indeterminada del concepto que hace de la moralidad conocimiento; pero donde una tal finalidad no podrá ser un objeto de la

¹¹⁷ KU, E.E., XI (XX, 245): «*Zweckmäßigkeit, die zugleich Gesetz ist (Verbindlichkeit)*» (el subrayado es de Kant).

¹¹⁸ *Loc. cit.*

naturaleza, algo así como un “bien”, pues entonces el conocimiento práctico se reduciría a un cierto conocimiento teórico (concretamente a lo que Kant llama «conocimiento pragmático»¹¹⁹). Por lo mismo (seguimos con el marcado de tal estructura), es decir, “paradójicamente” (pues aquí tenemos de alguna manera una extraña posición entre dos Facultades y sus posibles rendimientos cognoscitivos), el conocimiento de las leyes morales tendrá que comportar al mismo tiempo universalidad, pues ha de ser así que tengamos conocimiento y por tanto conformidad a ley. Lo primero, la finalidad que buscamos, está en una conformidad muy especial, de hecho está en aquello que establece y da sentido a toda “conformidad a fin” (y aún a toda “conformidad” en el sentido que hemos establecido más arriba, como ahora veremos), que no es otra cosa que aquello que en cuanto tal no pueda considerarse nunca como medio sino siempre sólo como fin, lo que podríamos llamar (con Heidegger¹²⁰) como el último *por mor de*. Esto ya lo hemos visto antes. La “finalidad” propia de la moralidad no es sino una finalidad muy especial, la de aquello que sólo puede ser un «fin en sí mismo» (que sería la denominación propiamente kantiana de tal “por mor de”¹²¹), o bien la de lo que constituye en última instancia el “por mor de” toda finalidad y que Kant llama «fin final», *Endzweck* (que es el nombre que recibe en la segunda redacción de la Introducción de la *KU* ¹²² los principios formales *a priori* de la Facultad de desear). Por su parte, la conformidad a ley, la “posición”, como la hemos llamado, del concepto no podrá ser la posición indeterminada de los objetos de la naturaleza (su posición como objetos de experiencia o la posición de su objetividad), sino que será la posición de la indeterminación conceptual, digámoslo así, respecto a ese fin final; ¿cuál?, pues la posición de las acciones morales como objetos de la naturaleza, lo que quiere decir, la posición de la conformidad de la acción moral en cada caso con la forma misma de la ley de la naturaleza y, con ello, la apertura del fin final justamente a la naturaleza. Lo que antes hemos explicado como la posición de un fin que al mismo tiempo es ley. Esto, una finalidad que al mismo tiempo es legalidad (pero donde no se agota ni la finalidad ni la legalidad, sino que siguen siendo lo que son, porque son igualmente inalienables —son “formas”) es lo que se llama justamente «obligatoriedad»¹²³, *Verbindlichkeit*, esto es, el “ligarse” en el sentido de “comprometerse con” (o “abrirse a”) la naturaleza.

Podría parecer (y con esto terminamos) que con ello la moralidad (*Sittlichkeit*) queda reducida a algo así como “naturaleza”, a una suerte de “conformidad a fin” que tiene la peculiaridad de que el fin final es el hombre; esto es, a una suerte de “onto-físico-teología” si se nos

¹¹⁹ § I, XX, 200-201.

¹²⁰ Cf. *Sein und Zeit*, §§ 16-18.

¹²¹ Como ha señalado Callejo (1999: 205) el trabajo de una Crítica de la Razón como trabajo de los límites es una tarea que puede definirse en cierto respecto como la de «desantropomorfizar al hombre» (Callejo, 1999: 205), poniéndolo justamente en esa su condición de inteligencia o de persona; siempre al margen de toda “esencia”, que es adonde apunta a nuestro juicio esa condición, al único ser que es un modo-de-ser o que es existencia y que por tanto puede constituir una prevalencia de fin (sobre la relación entre el “ser fin en sí mismo” y el «*umwillen seiner*» de Heidegger, cf. Callejo, 1995: 51 y ss.). Por eso no se trata de suprimir sin más al hombre. De hecho, el hombre constituye algo así como el «sitio» en el que se va a poder escuchar la voz de la Razón (cf. *ibid.*: 208, nota 22). Luego diremos algo más sobre el sentido en que todavía pueda hablarse de una “antropología” en Kant.

¹²² *KU*, § IX; V, 198.

¹²³ XX, 245.

permite la expresión. Pero piénsese que si se ha de mantener el principio formal de la razón entre ambos principios, la singularidad que supone el fin final no podrá ser nunca la de nada de la naturaleza, un “objeto”, por señalado que sea éste, cuanto más bien aquello que en verdad constituye la singularidad más absoluta, lo in-condicionado mismo si se quiere, aquello único que no puede quedar en modo alguno remitido y reducido a sus condiciones, que es en lo que consiste la *razón* y (como) la *libertad*. La libertad constituye no sólo el por mor de toda conformidad a fin como in-dependencia de la naturaleza; de hecho, si fuera así no constituiría en modo alguno finalidad alguna. La libertad tiene que pensarse como el libre comprometerse con las cosas, como la insistencia en las cosas y en el tiempo mismo de las cosas, donde lo que se pone y abre en ellas no es otra cosa que nuestro sí mismo más propio, nuestra Razón (lo que habrá de valer para todas las formas de conocimiento, es decir, que igualmente tendrá que haber “algo” de esa “Verbindlichkeit”).

SEGUNDA PARTE

FACTICIDAD Y CONOCIMIENTO

CAPÍTULO VII

PENSAR LA SENSIBILIDAD. SENSIBILIDAD Y DETERMINACIÓN

7.1. Diferencia y facticidad sensible (exposición sumaria). Sentido y estructura formal de la determinación.

Retomemos lo que hemos comenzado diciendo, conforme a la “presentación” de la sensibilidad, en ese primer esbozo. De lo que se trata es de llevar ese análisis inicial a los resultados que hemos ido ganando en punto al entendimiento y al concepto, o si se quiere, de llevarlos a la Facultad de pensar en general (al juego de las distintas Facultades). Conviene, por tanto, recordar cuál es el sentido en el que han quedado los conceptos de “materia” y “forma” así como, muy especialmente por lo que hemos visto sobre la Facultad de conocer, los conceptos de “determinable” y “determinación” que también nos ocuparon entonces.

Si la sensibilidad tiene que poder pensarse de acuerdo con los conceptos de reflexión nos encontramos con que, puesta a la vista en el comienzo algo así como “la experiencia” en tanto que “conocimiento” (o en tanto que conocimiento sin más), la sensibilidad viene a constituirse como una posición en esa diferencia en que consiste la experiencia y el conocimiento en tanto que fáctico “habérmolas con”. Por eso su exposición comenzó con el “fenómeno”, que es justamente aquello que se nos presenta y hace frente inmediatamente como sensible. Donde nos encontramos con que la sensibilidad tenía que ver en general con la materia, por tanto con lo determinable. La determinabilidad mientras la condición receptiva misma de nuestra facultad sensible. La esencial condición de “apertura” o de “estar abierto” de nuestro ser en punto a las cosas, que se revelan entonces, justamente, como existencias. Es decir, porque no se trata de conocernos “cosas en sí mismas”, sino que las cosas se revelan, en tanto que existencias, como la condición de nuestra finitud respecto a lo que se nos presenta y a todo presentarse. Poniendo a esa nuestra receptividad justamente en el punto de un poder finito, como una apertura que siempre sólo se constata en el mostrarse mismo, esto es, siempre sólo como algo de ese conducirnos fundamental que es el conocimiento. Como la receptividad del fenómeno, podríamos decir también. Piénsese que de otro modo, si no fuera así que hay una inalienable realidad de las cosas, pero siempre sólo respecto a nosotros o en la que nosotros mismos nos ponemos y de la que no podemos separarnos, de ser esto así, decimos, no habría en absoluto ontología; de ser así no habría en absoluto conocimiento. La existencia en la Estética trascendental debe pensarse como un índice de ex-posición, si puede decirse así, como algo de lo que hay que nos

va, porque y en la medida en que nos va un tal “haber”, porque no podemos dejar de “habernos”; la existencia debe pensarse así más que como una categoría entitativa de cualquier clase.

Lo primero es, en ese nuestro “habérmolas con” (en esa su inalienable condición de conocimiento), la representación de la sensibilidad en tanto que “conocimiento”, que es lo que podemos entender kantianamente como «intuición». En este sentido la intuición viene a introducirse como la representación que en el conocimiento supone justamente la “inmediatez” (que, como vimos, constituía a nuestro juicio la “entrada fenomenológica” ajustada a lo que iba a ser puesto a la vista, previa a la que podría articular la intuición internamente, que es la que nos proporcionarían los conceptos de “materia/ forma”). Pero el modo en que la intuición tiene lugar, lo que podemos considerar como esa condición de “estar-abiertos” o de “estar-en-la-apertura”, es la «receptividad». Este modo tiene todo que ver con la condición misma de lo que hace frente en la sensibilidad, es decir, con el que las cosas que nos hacen frente sólo puedan ponerse ahí y estar en ese su ahí por y como afectándonos, que es lo mentado en la idea de «sensación»; que todo haber es siempre sólo un “acoger”, acoger que nos va y nos constituye en nuestro propio ser. Esto lo hemos confirmado en la Facultad que es el Sentimiento de placer y displeacer, cuando tenemos que el ánimo es siempre y únicamente en punto a “sí mismo”, si puede decirse así, y que la «receptividad de las sensaciones», como se dice en otro lugar, tiene que considerarse justamente como el ser mismo de la finitud del sujeto. Es lo que se muestra de modo más claro en la representación de lo “bello”, pero tiene que poder encontrarse igualmente en la representación cognoscitiva sensible misma, que es el fenómeno. Eso y no otra cosa es lo que nos parece que se intenta señalar todo el tiempo en la Estética trascendental cuando se habla de la “cualidad” de la sensación o de la sensación como “quale”, a saber, la necesaria vinculación de la sensibilidad con las cosas en su condición de ex-sistentes (cuando las sensaciones son «meras sensaciones»). Y con ello, y esto es lo fundamental, nuestra propia condición ex-puesta. La condición de estar-en-relación (*Relation*¹). La «forma» de la intuición, por su parte, constituye el requerimiento de lo que en cuanto tal es siempre sólo conocimiento y se presenta como tal; es decir, como el requerimiento fenomenológico de ese “habérmolas con”, que siempre sólo puede tener lugar “como conocimiento”. Es lo mismo que nos encontramos en el hecho de que el objeto de conocimiento se presente como fenómeno. La necesidad de que lo que nos hace frente lo haga siempre bajo ciertas determinaciones o condiciones de mostración en general. Donde como la forma no puede escapar a la finitud de una tal relación, las intuiciones constituyen efectivamente “condiciones de posibilidad” en tanto que expresan justamente relaciones (*Verhältnisse*).

Pero lo que nos interesa es, antes que nada, el modo en que la sensibilidad viene a comprenderse en el juego “materia/ forma”, en el fondo mismo de la figura o diferencial de la reflexión, lo que quiere decir en la, vamos a llamarla así, “estructura formal” de la determinación. Porque la materia es lo determinable. La receptividad que tiene lugar en y como sensación; es una «modificación». La forma, por su parte, es la determinación, lo que quiere decir el aspecto esencial de eso que nos hace frente en y como sensación para que tenga lugar siempre “como algo”. Sin embargo, para que esta diferencia pueda considerarse justamente como una diferencia finita, tiene que ser así que la forma no pueda nunca reducir a la materia, que la forma misma no pueda considerarse absoluta y que entre la forma y la materia ha de quedar una distancia. Pues bien, esta distancia es la que, en punto a la determinación, se expresa en la idea de que tiene que quedar algo “indeterminado”. En que en lo determinable algo debe quedar a resguardo

¹ Cf. B 69, nota. Cf. también B XL-XLI.

de la determinación. Como la genuina expresión de la “posibilidad finita” que supone la receptividad. Es lo que nos encontramos en la nota de B 157-8. Que en todo «determinar» hay siempre algo «determinante» y algo «determinable». Pero donde tiene que ser así también que algo ha de quedar in-determinado, esto es, in-determinable, como es eso determinante mismo. Pero, ¿y qué?. El texto a que nos referimos habla de una determinación, la de nuestra propia existencia como seres que pensamos; habla de la «autointuición». Ahora bien, esto no debe entenderse, tal y como venimos diciendo todo el tiempo, como que estemos ante una posibilidad “especial”, digamos, la de un nivel “trascendental” del conocimiento, como si en el caso del conocimiento sin más, en el caso de la experiencia, tuviera que ser de otro modo. De hecho se trata de una y la misma cosa. La imposibilidad de determinar el “yo pienso” y su salvaguarda como lo determinante y la imposibilidad de que la forma ontológica alcance a todos y cada uno de los entes, a las “leyes particulares”, que es como nos hemos encontrado planteada esta cuestión antes, son el mismo problema. De otro modo estaríamos ante una restricción que fenomenológicamente no es pertinente, pues nos pondría en cierta manera más allá de la diferencia, que es la que hay que salvaguardar todo el tiempo. Es decir, que eso que tiene lugar en la auto-determinación “trascendental”, si se nos permite llamarla así (pues, por lo mismo que acabamos de decir, no deberá poder considerarse nunca como una determinación en modo alguno “especial”), no es sino el acontecer mismo de la determinación en tanto que finita, confirmando la estructura de finitud que constituyen los conceptos de reflexión como diferendos necesarios de todo acontecer cognoscitivo (o acognoscitivo) en el ánimo.

El que los principios trascendentales no pueden alcanzar a lo particular (que no puedan alcanzar al conocimiento mismo o sin más, que tengan que sostenerse en su diferencia), es el requerimiento fundamental para una “ontología” (para que haya algo así como una ontología), una mediación o separación (en cualquier caso una irreductibilidad) entre el “decir” y eso “de lo que se dice”. Lo que sucede es que si la determinabilidad, la posibilidad de que pueda decirse algo de eso de lo que se dice, el poder del decir-se-de algo, es finita, tiene que ser así que en el decir y determinar “lo que se dice” debe encontrar su límite en esa posibilidad. Esta es la clave. Que para que podamos tener validez, ha de ser así que lo que venga a comprenderse como la materia de esa validez, el “algo” que siempre sólo puede reconocerse “como algo” por mor de aquélla, tenga a salvo o se resguarde de la validez. Siendo el “decirse” mismo el acontecer mismo de una tal salvaguarda o resguardo. Pues bien, lo que decimos es que esto es lo que viene asignado o tiene lugar siempre sólo como “receptividad”, en general. Así, sólo podemos tener conocimiento, el estar al cabo de “esto” o de “aquello”, pero “como esto” o “como aquello”, siempre por tanto como una cierta legalidad o como un estar al cabo de ciertos conceptos en la medida en que el espacio de su posibilidad, el espacio del “como ...” y de la determinación, no alcance a la materia de tales conocimientos y que el “esto” o “aquello” sigan siendo nada más que lo determinado, de modo que lo determinable siga siendo “todo lo demás”. Piénsese que el pensar de la determinación se encuentra propiamente, o al menos en la primera redacción así fue, en el Ideal de la Razón pura, donde queda claro que para que podamos tener un algo determinado en general, un individuo, que sería el objeto de un conocimiento cabal, ha de ser así que haya una negación o una sustracción de todos los demás predicados. Lo que decimos es que esta peculiar sustracción es la que sólo puede tener lugar en y como receptividad o sensibilidad en general. Tal y como hemos visto también en nuestro análisis de la cantidad de los juicios.

Lo determinable, sea lo que fuere y sea cual fuere el momento o el modo en que tenga lugar (el respecto), constituye nada más que la posibilidad finita de que algo venga a presencia “como algo”. Esa finitud significa que, justamente, el aspecto esencial, lo determinante mismo,

tiene que recortar o poner ahí nada más que “algo”; por tanto, que la determinabilidad pone a salvo todo lo demás. Lo determinante tiene que verse limitado por la posibilidad misma de lo determinable. Por el límite de esa posibilidad, que no es otro que su condición fáctica. Eso que hemos visto en lo que Kant llama su (porque consisten en una tal) «hechura subjetiva». Cómo se articule esto fenomenológicamente es lo que queremos ver en esta parte.

7.2. A vueltas con el análisis fenomenológico de la (forma de juzgar la) cantidad. Más sobre el sentido y la estructura formal de la determinación.

Consideremos ahora esta estructura que queremos desbrozar a la luz de nuestro análisis previo de la cantidad de los juicios. Esto es, trayendo un tal análisis al momento de la “modalidad” (cuya profundidad hemos intentado poner a la vista en el análisis de las Facultades²), que es al que corresponde propiamente la “determinación”.

Recuérdese que en el análisis de la cantidad del juicio dijimos que en el fondo del concepto se encuentra justamente la sensibilidad, porque el contenido del concepto sólo se deja pensar si la esfera es llevada a su límite, es decir, allí donde ya no hay más representación universal, que es lo mismo que decir, allí donde la conciencia se encuentra con lo que no es el pensar sin más, la intuición, que funcionaba como el “fondo” de la conciencia y de su “figura” (tanto por lo que hace a la unidad como por lo que hace a la multiplicidad). En esto nos encontramos con que el conocimiento tiene que dejar, en tanto que genuinamente lógico, un margen a la “nada”. Tanto si consideramos el máximo de la universalidad como si venimos al mínimo de la particularidad (en el modo y manera en que esto es posible), esto es, de la singularidad (porque aquél, el “yo pienso”, también constituye, en cierto modo al menos, “singularidad”), el conocimiento tiene que dejar una tal nada respecto al concepto, que como nada del concepto, como no-concepto, no es otra cosa sino in-determinación. La indeterminación está en la condi-

² Antes de seguir hagamos la siguiente observación. Resulta muy difícil “distribuir” los distintos conceptos de reflexión y sus rendimientos lógicos inmediatos en cada una de las determinaciones que encontramos en el conocimiento o en punto al conocimiento (“metafísicas” o “trascendentales”, aquéllas, “crítica”, ésta). Pero lo que sí es claro es que Kant toma la articulación “tradicional”, al menos la de la Escuela (pues, por ejemplo, no sigue a Aristóteles en la ordenación de las categorías), las “tablas” y “cuadros” de la tradición (sean lógicos o no), y que, si puede decirse así, la “descoyunta”. O también que la “trastoca” y “desplaza” para poder sofocar las tensiones y llenar los espacios que produce algo así como el “sistema trascendental”, como vemos por ejemplo en la inopinada reutilización de los «trascendentales» como “categorías subjetivas” (nuestro) en el § 12 añadido en *B*. Por eso bien puede considerarse que, siendo la reflexión un movimiento del ánimo que tiene lugar siempre allí donde haya pensar, y siendo particularmente un movimiento de “orientación”, bien puede considerarse que las distintas inflexiones e “hitos”, como los hemos llamado, circulan por todo el sistema y por todas las articulaciones y tablas, así como que, tanto más cuanto más nos alejamos de la tradición, y particularmente de la ontología, ganan en “libertad”. Lo cual puede que sólo tenga lugar si circulan en el modo en que apuntamos, reproduciéndose cada vez de modo menos literal y en “efectos” del tipo de “resonancias” o “reverberaciones”, “desplazamientos”, y cosas parecidas. En este sentido, y con este riesgo, hemos considerado en lo anterior que puede encontrarse en cierta manera una distinta contribución de cada facultad a la constitución del conocimiento como un todo (a su radicalidad como “actitud fundamental”), que cada movimiento de la reflexión en punto a cada uno de los títulos puede “corresponder” de cierta manera, a modo de resonancia si se quiere, en cada una de las Facultades. En la medida también en que en cada caso la reflexión esté marcada por hitos distintos (porque, recuérdese, hemos dicho que en el fondo no son tanto los títulos los que tiene que pensarse con los conceptos de reflexión sino que son los conceptos de reflexión los que, en su diferencia, constituyen y trazan el sentido mismo de cada uno de los momentos, que “identidad” y “diferencia” trazan el momento de la “cantidad” del pensar, “concordancia” y “oposición” el de la “cualidad”, etc.).

ción misma del conocimiento en tanto que lógico. En el hecho de que el “habérmolas con” es siempre un no intuir. Pero ello de modo y manera que lo que se sustrae, la multiplicidad misma en general, permanezca como el “con” del conocimiento. Como la presencia misma de lo que se sustrae, como la presencia de lo que en general podemos llamar *sentir* o sentimiento. Tenemos así que lo in-determinado es justamente aquello que siempre se sustrae en y como sentir cuando nos las hemos con algo. Así, el juicio singular, como juicio cumplidamente cognoscitivo, constituye el despliegue de la unidad/ diversidad, en cierto modo de la propia diferencia ontológica (en tanto que podamos entender que es lo que resuena en la “cantidad”), donde la conciencia se las ha con la multiplicidad en general pero siempre sólo en tanto que recortando exhaustivamente la presencia, es decir, donde la multiplicidad es una diversidad recortada sobre el fondo de la totalidad sustraída y el juicio es el pensamiento del habérselas de la conciencia con tal recorte.

Volvamos, de acuerdo con esto, sobre esa “estructura formal” de la determinación (sobre esa su profundidad “modal”). Tenemos que la estructura de la determinación no es otra que la estructura misma de la diferencia entre materia y forma, tal y como se comienza recordando en la exposición preliminar³ de estos dos conceptos de reflexión. Lo que quiere decir, inmediata y regularmente, conforme al mero concepto, que la materia es «lo determinable», es decir (para esta comprensión), aquello que tiene que estar ya «dado» en general para «la determinación» o forma, que es lo que siempre le “sobrevendrá”. En el análisis de la cantidad vimos que la interpretación inmediata y regular tiene que considerarse en punto a la conciencia y a esa su condición de ser de alguna manera inmediata para nosotros. Que es el sentido en el que habitualmente nos encontramos con la interpretación de «Los lógicos». También aquí⁴. Por eso la materia, como materia lógica, no puede sino ser lo universal, esto es, los conceptos dados en tanto que conceptos. Mientras que la determinación, lo que lógicamente o en punto a la conciencia no puede ser primero⁵, es, justamente, la «diferencia específica» (porque lo que respecto al género, que es unidad, supone la diferencia es, como hemos visto en la interpretación inmediata y regular de la cantidad, la especie). Pero los conceptos de reflexión de “materia /forma” corresponden en los momentos de la reflexión al momento de la modalidad. La materia, como materia lógica, corresponde a la función problemática y la forma a la función asertórica. Sin embargo, como decimos, la división en dos de tales momentos es siempre sólo derivada y no es nada más que una suerte de “abstracción” (la que se impone inmediata y regularmente cabe el pensar) respecto de lo que tiene lugar en verdad como conocimiento (los juicios singulares por lo que hace a la cantidad y los juicios apodícticos por lo que hace a la modalidad). Por tanto, la cuestión es cómo deberá entenderse “diferencia” cuando se dice de la diferencia específica, en qué modo y manera podemos comprender en la relación “materia/ forma” la diferencia, si es así que no vale una comprensión meramente “correlativa” (porque el fondo de los juicios particulares, pero también el de los universales, está en la intuición y su particular modo de presencia).

La función problemática es la que se impone inmediata y regularmente como la propia del concepto, así pues como lo que constituye lógicamente lo determinable, mientras que la función asertórica es la que constituye la determinación y la diferencia. Piénsese que un juicio

³ Cf. A 266-8/B 322-4.

⁴ A 266/B 322.

⁵ Pues de otra manera, que no fuera la lógica queremos decir, tendríamos que se trataría de una relación de “anterioridad” meramente temporal.

problemático, como por ejemplo el antecedente de una proposición condicional, consiste nada más que en la afirmación del predicado como predicado. Es la posición del concepto en cuanto tal, como *solo* predicado, si es que algo así es posible; más acá de la propia relación judicativa, que estaría, vamos a decirlo así, “suspendida” (o dicho de otra manera, porque la relación no aporta nada a la materia sino que simplemente la hace “redundar” —la materia de los juicios problemáticos «está ya dada con la relación posible entre predicado y sujeto»⁶). Un juicio universal constituye así, en cierto modo, un juicio problemático, porque simplemente está señalando que hay un predicado, esto es, la universalidad, la “figura” misma de la universalidad, que es la figura de un contenido que está al margen de la extensión, por tanto cuando la extensión no tiene en modo alguno límite; está señalando a lo que es el mero predicado (o el predicado mismo), el predicado de “ser” (el más general y vacío, recuérdese). En la universalidad así entendida, llevada a su límite y figura propia, decimos, el concepto está sostenido o guarda con el pensar una relación que es sólo problemática ya que se mantiene simplemente *dentro* del pensar (o bien, teniendo al contenido como algo meramente “supuesto”). Se trata del sentido que tiene la relación en punto al solo entendimiento (lo cual, esta posición aislada queremos decir, no deja de ser una suerte de posición hipotética, pues la distintas facultades están siempre en un determinado juego unas con otras⁷). En el juicio asertórico tenemos en cambio que el predicado es puesto en el juicio, cabe la relación. Una de las notas del concepto (por eso llamados también «conceptos parciales») es puesta *fuera* del concepto, en el predicado. La aserción constituye el despliegue mismo del juicio como relación predicativa. Por eso corresponde al modo de la relación cabe el Juicio. Y por eso también le corresponde el momento de la mostración misma, de “algo como algo”, le corresponde la «verdad» (que no es sino la «realidad efectiva lógica», *logische Wirklichkeit*⁸, esto es, lo ahí obrado del —que es— el *lógos* en cuanto tal, la relación judicativa misma). Pero aquí sucede, lo mismo que nos hemos encontrado en el caso de los juicios particulares, que mientras el predicado contenga al concepto de sujeto como “nota” suya la relación predicativa será siempre sólo meramente lógica (y no alcanzaremos una figura, digámoslo así, “estricta” del contenido). Es decir, que no podremos salir de la que inmediata y regularmente se impone como los modos propios de la relación. La aserción, sin embargo, apunta a la diferencia que instituye la “partición” en que originariamente se constituye el juicio. Que es lo que deberá expresarse *propiamente* en el modo de la relación apodíctica.

Un juicio apodíctico es aquel que piensa la proposición como «determinada por estas leyes del entendimiento mismo»⁹. Es decir, un juicio apodíctico es aquel cuya determinación es conforme una ley, por tanto una determinación necesaria. Que las leyes sean las del propio entendimiento quiere decir que la necesidad es interna al propio pensar. Por tanto, que si la función problemática y la asertórica son sólo “derivadas”, funciones cuyo sentido está en la constitución de la estructura judicativa misma, tales leyes no expresarán sino la condición necesaria y suficiente del juzgar, esto es, de la relación lógica en general. Conforme al «principio supremo» del pensar en general, que es el principio de no contradicción. Sin embargo, no habría en general una tal relación si no fuera porque hay un todo, es decir, un afuera que es un adentro,

⁶ *Logik-Jäsche*, § 30, Anm. 2; IX, 109.

⁷ Recuérdese la nota de A 75/B 100.

⁸ A 75/B 101.

⁹ A 76/B 101.

que es el que hace posible todo juzgar, porque es el que hace posible toda constitución de unidad de una multiplicidad en general. Ese todo es, como vemos ya en el § IV de la Introducción, “la experiencia”, entendida como «experiencia completa»¹⁰. La experiencia constituye el espacio de la síntesis en general, esto es, la posibilidad de la síntesis (porque no hay síntesis a falta de síntesis *a priori* —y viceversa). En cuanto tal, esto es, y no sólo o primeramente en tanto que, vamos a decirlo así, “posibilidad *a priori*”, es decir, como las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, que serían trascendentales; pues de lo que se trata es de que el conocimiento mismo y su estructura judicativa sean, por lo que hace a la modalidad y en sí mismos, “apodícticos” o “necesarios”. Lo mismo que el juzgar en punto a la cantidad es siempre sólo, como expresión lógico-estructural del conocimiento, “singular”. Que es donde nos encontramos con la sustracción, allí cuando vimos la cantidad, y también aquí en punto a la modalidad.

En el caso de la cantidad vimos que la intuición constituía el límite absoluto sólo respecto al cual podemos pensar cabalmente la cantidad, esto es conocer. Por eso el juicio que comprende esta posibilidad esencial es el juicio singular. En el caso de los juicios apodícticos tenemos que son las condiciones de la experiencia las que determinan de modo necesario, esto es, señalando y restringiendo aquello señalado como “esto” (algo así es lo pensado en la idea misma de *apo-deixis*). Lo cual, y esta es la clave, sólo puede tener lugar en tanto que la intuición participe de ese señalamiento. Esto es, en el modo y manera en que sólo puede tener lugar por mor de la intuición. Porque cuando vimos los juicios de cantidad no dilucidamos la intuición propiamente dicha, sino tan sólo la “nada” que supone como límite constitutivo para el pensar, como esa totalidad que recorta la unidad en sentido propio sólo respecto a la cual se puede vincular el pensar como mediación en general. Lo cual debe considerarse tanto en punto a la unidad como la multiplicidad (en ese especial “bucle” con el que se circula de una a la otra). Ahora, en cambio, se trata más bien de comprenderla a ella misma en punto a la economía interna de esa nada. Pues bien, lo primero digamos que la sensibilidad, cuando se considera cabalmente el conocimiento y la forma del juicio, no pertenece meramente a la materia o a la forma. Si, como hemos visto, en la tercera clase de los juicios tiene lugar el movimiento cabal de la reflexión en el sentido en el que lo hemos planteado al comienzo, nunca podrá ser así que la sensibilidad esté más bien en uno de los dos términos de la distinción, porque la distinción es en cierto modo abstracta. Por eso el ejemplo del que se sirve Kant en la Anfibología, apuntando que las intuiciones puras son formas de la intuición previas a la materia sensible, que es lo que viene en verdad después, es decir, que es la forma la que más bien está «dada por sí misma»¹¹, y que pone del revés el “sentido” intelectualista de la distinción, este ejemplo, decimos, significa sólo que el conocimiento no puede entenderse si no es así que hay una parte estética, porque hay algo así como “intuición” que constituye un modo de presencia inalienable y propio, esto es, al margen del pensar. Otra cosa será si y cómo la intuición viene a vincularse al pensar en el conocimiento, que es lo que hemos visto en el análisis fenomenológico de la forma del juzgar. O cómo el pensar está constituido fácticamente por su vinculación, o mejor, por su “exposición” a la sensibilidad, tal y como vimos también en el análisis del “yo pienso”. Pues bien, esto es lo que queremos considerar aquí, si y cómo la sensibilidad puede vincularse a una y otra fáctica posibilidad (si y cómo pertenece a una tal vinculación). Piénsese que esta va a ser la causa de que, como hemos señalado en la sección anterior, no podamos separar la “indetermi-

¹⁰ A 8.

¹¹ A 268/B 324.

nación” o bien del tener lugar “trascendental” o bien del tener lugar “empírico” del conocimiento. Lo mismo que no podemos tampoco segregar la sensibilidad de la unidad del concepto, en punto al “yo pienso”, como si fuera de suyo en punto a la multiplicidad. Esto, como veremos, se va a revelar fundamental para comprender la paradoja del sentido interno.

Pero sigamos con la sustracción. Para que podamos considerar que un conocimiento es necesario tiene que ser así que la experiencia misma constituya y haga posible tal conocimiento; lo que quiere decir, como “este” y no como “otro” conocimiento. La necesidad de un conocimiento consiste por tanto simplemente en que lo que viene al caso esté determinado por la experiencia; o bien, en que sea en verdad y nada más que lo que viene al caso, el “caso” que sólo puede tener lugar eso que conozcamos. Cuando Kant al comienzo de la Crítica establece las notas de un conocimiento *a priori*, no está hablando de un conocimiento empírico comparativamente necesario, como lo sería cualquier predicción (la casa se caerá si se quitan sus cimientos), sino de eso que es la posibilidad misma de la experiencia, aquello que hace posible cualquier conocimiento empírico en cuanto tal, es decir, en cuanto conocimiento. La necesidad entendida como la modalidad de los juicios de conocimiento dice por tanto que la posibilidad de la experiencia es condición, y lo es además necesariamente, por tanto haciendo que todo lo que es o acaece en y como experiencia tenga que serlo siempre sólo determinadamente (por tanto sólo por lo que hace a su aspecto), pero no, porque es una necesidad finita, que tenga que ser o que acaecer en general; la necesidad lo es siempre sólo hipo-téticamente¹², siendo la posibilidad de la experiencia un tal “hipo-” (siendo así que el “hypó” es el “apó” de la *apodeíxis*). A esta determinación pertenece la sensibilidad por cuanto la presencia de lo que es intuitivo es siempre sólo una presencia recortada y singular; esto es, por cuanto la sensibilidad constituye presencia contingentemente (ahora veremos qué significa esto). En general. Lo que quiere decir tanto si se trata de juicios empíricos como de juicios o proposiciones trascendentales. Así, si es así que un juicio apodíctico corresponde a la función de la razón por cuanto es el modo en que se ponen los enunciados como consecuencias de los silogismos¹³ (esto es, de las «inferencias de razón»), donde la necesidad está en la condición de subsunción de la menor bajo la regla general que constituye la mayor, esto es, en la necesidad de la relación de cantidad entre conceptos, si esto es así, en la condición apodíctica tendremos que poder encontrar igualmente la sensibilidad como el límite constituyente de la universalidad. Como lo que impide que la conciencia pueda “agotarse” a sí misma, si puede decirse así. Pues, ¿qué es lo que orienta la subsunción y la limitación en general del concepto universal sino la restricción absoluta de la sensibilidad como la nada en la que el concepto encuentra su límite constituyente y de sentido?. Dicho de otra manera (y volviendo sobre lo que acabamos de decir del conocimiento), la sensibilidad es la que cierra en todo momento la generalidad del concepto y por tanto la que pertenece de suyo a la “orientación” si puede decirse así todo conocimiento como conocimiento finito, es decir, cabe esa su constitutiva finitud y contingencia. Porque la necesidad y la apodeíxis es simplemente dependiente y finita. Esto, como acabamos de señalar y como hemos dicho antes, tiene que poder decirse de todo conocimiento, tanto si es el conocimiento empírico o conocimiento propiamente dicho como si hablamos de la posibilidad del conocimiento, que no es otro conocimiento, y que por eso mismo tiene que participar por igual de su constitutiva finitud (lo mismo que si hablamos de ese especial conocimiento que es el conocimiento trascendental, que tendrá que poder encontrar-se igualmente, es decir, haciéndole frente igualmente algo “dado”, en

¹² A 228/B 280.

¹³ Cf. *Logik-Jäsche*, § 60, Anm. 1; IX, 122.

cierto modo también una “experiencia”, aunque ahora no podemos detenernos en ello).

Lo que aquí nos interesa comprender es la estructura formal de la determinación, cómo es así que podemos encontrarnos en el conocimiento, como fáctico “habémoslas con”, una tal estructura. Lo primero es sacar la consecuencias de esta condición apodíctica para el binomio materia/ forma. De acuerdo con lo anterior no hay en modo alguno “materia” sin más ni tampoco “forma” sin más. Sea lo que sea, lo determinable y lo que determina no pueden separarse. Esto es lo que debe no perderse de vista en todo el análisis. Pero tampoco, por esto mismo, pueden separarse sin más ni más en términos de las facultades. Como no pueden separarse en punto a la “fenomenología” del juzgar mismo (es decir, donde “sin más ni más” quiere decir a falta de un análisis fenomenológico de las facultades). Por eso debe tenerse en cuenta que el texto de la Anfibología es, también (y además), un texto polémico. Así, lo que viene a establecerse en él (lo que cumple con su propósito y sentido) es que también la sensibilidad, o mejor, que incluso la sensibilidad puede ser forma. Lo cual, hemos dicho, tiene que entenderse en sus justos términos, como la posibilidad de que la sensibilidad participe igualmente en la constitución del conocimiento de las cosas en tanto que entes sensibles. No en el de que sea lo único relevante como forma ni que por tanto se agote en ella una tal posibilidad. La sensibilidad tiene que pensarse a una con el entendimiento y sus funciones lógicas en la constitución del conocimiento. Las cuales, por lo mismo e igualmente, tienen que pensarse como “atravesadas” por la diferencia y el diferir respecto a la sensibilidad. Por eso, si es que tenemos que pensar en la estructura formal de la determinación ésta tendrá que ver con otra articulación que sí podamos considerar en punto a las dos facultades en esta su constitución finita. Esto es lo que nos pone justamente ante esa condición de “recorte” o de “nada” de la sensibilidad, como el sentido de la indeterminación, esto es, de la indeterminación en tanto que pertenece propiamente a la constitución del conocimiento. Pero la constitución del conocimiento en cuanto tal, no sólo de algo, digamos “lo sensible”, del conocimiento, sino como algo del conocimiento en tanto que requerido y exigido por su propia e interna constitución.

Lo que queremos decir es que si la sensibilidad tiene que poder considerarse igualmente en punto a la validez, que es el gran descubrimiento crítico, al mismo tiempo la sensibilidad y eso que aporta al conocimiento mismo, la indeterminación que descubrimos en “lo particular”, no puede quedar sólo en punto a los conocimientos, sino que descubre una condición o algo de esa estructura, pero en tanto que expresión de una facticidad y finitud inalienable. La diferencia ontológica, si es que tiene que considerarse como “la” diferencia fundamental, o como el fundamento mismo en tanto que finito, no puede simplemente “distribuir” a un lado y a otro los términos sino que estos mismos tienen que estar afectados siempre, también internamente, por una tal finitud. Es lo que venimos expresando en la idea de facticidad. Aquí también por lo que hace a la sensibilidad, pero sólo en tanto que conocimiento y elemento constitutivo del conocimiento en cuanto tal. Es decir, sin que aquí podamos distribuir a un lado lo sensible y a otro lo lógico, que siempre habrán de pensarse, como nos ha mostrado el análisis de la cantidad, como diferenciales y como diferendos “entre” los que tiene lugar el conocimiento. Por de pronto, en el hecho ya señalado de que la validez del conocimiento teórico merece tan sólo un lugar en la experiencia como el lugar del «domicilio». O, como hemos visto en el análisis preliminar de la cantidad, en el hecho de la limitación fundamental y (porque) constitutiva de lo lógico y de la unidad lógica en general que está a la base de la universalidad.

7.3. Segundo esbozo de la sensibilidad. «Materia» y «forma» de la sensibilidad (tercer ataque a la distinción).

De acuerdo con lo anterior, a la sensibilidad tiene que alcanzar igualmente la finitud y la facticidad del conocimiento en general (es lo que nos ha revelado el análisis fenomenológico de la cantidad, en esa su forma “cabal” de la “necesidad”, que da cumplido sentido a las formas “problemática” y “asertórica”). Por tanto, esa esencial copertenencia entre materia y forma.

La sensibilidad que nos encontramos aquí, cabe el conocimiento teórico, es la de la intuición. O habría que decir mejor, la que nos encontramos con el modo y manera en que aquí (cabe el conocimiento teórico) se pone en obra y tiene lugar la receptividad, que podemos considerar como algo atingente al ánimo en general (entendiendo que el ánimo se constituye en y como un juego de diferencias internas cuya figura fundamental es la de la distinción entre receptividad y espontaneidad), y que es la de la «intuición». A la receptividad, como hemos dicho, la “llamamos” sensibilidad, de la misma manera que a la espontaneidad la “llamamos” entendimiento. Pero lo que hace la sensibilidad es intuir, lo que quiere decir que aquello que nos afecta es sólo una representación en la que lo que afecta viene a mostrarse en y como un cierto *aspecto* sensible; no que la receptividad se agote en el intuir. Sino que es así que siempre que hay afección tiene que haber un cierto mostrarse. Lo que es propio de la teoría es que cuando el pensar se las ha con la sensibilidad como intuición, lo que tiene lugar como tal pensar es el concepto y el reconocimiento de lo intuido “como algo”, siendo así que a esa “apófansis” pertenece necesariamente la condición de “fenómeno” de lo que se muestra. En esto vamos a abundar en la sección siguiente (en lo que vamos a llamar “aspectualidad” de la intuición, y que no es sino otra manera de referirnos a su constitución apofántica).

La receptividad corresponde al “modo” de la materia, o lo que es igual, al modo de lo determinable. Pero donde, como también hemos señalado antes y tenemos que considerar reiteradamente (en lo que sigue vamos a abundar en algunas de las ideas expuestas hasta ahora), no podemos “administrar” cada una de las propiedades del ánimo y por tanto los conceptos de materia y forma si con ello estamos entendiendo que hay una separación entre las facultades, vamos a decirlo así, de raíz. Porque eso es justamente de lo que no se trata. La introducción de cada una de las fuentes del conocimiento como “modos” o “modalidades” del ánimo en general tiene que pensarse en este sentido. Si la receptividad tiene que ver con la materia y la determinabilidad del conocimiento teórico, eso deberá entenderse siempre sólo en el sentido de la constitución de un determinado aspecto, de la presencia de la representación siempre sólo “como algo” (lo mismo, en su modo propio, en el caso de la espontaneidad y la determinación). Como aquello que en el conocimiento corresponde al aspecto de lo que se conoce en tanto que se conoce; porque no podría haber conocimiento sin un tal aspecto. Ahora bien, la determinabilidad, y esto es lo propio de la consideración tal y como se descubre en el movimiento de la reflexión, sólo constituye la materia del conocimiento en la medida en que es finita. Es decir, si tenemos que materia es aquello que viene a ser determinado por la forma, ese su “estar dado”¹⁴, que es como Kant lo caracteriza en general, no puede escapar él mismo a la diferencia. Esto quiere decir dos cosas:

- (1) en primer lugar, que la receptividad está atendida a y en su propia posibilidad sea finita, que en su ser sea un “estar ahí”; que sea una determinabilidad fáctica;

¹⁴ A 267/B 323.

- (2) por tanto, también, que la receptividad no puede dejar de ser receptividad respecto a lo que no es materia, es decir, que tiene que seguir siendo “determinable” respecto a la forma y respecto a la determinación, si es así, como decimos, que materia y forma no pueden separarse.

7.3.1. Sentido de la determinabilidad fáctica.

La idea de que la determinabilidad es algo fáctico no significa que tenga que haber “algo” distinto de la propia facultad, en una suerte de “afuera” inasequible. Esta es la posición idealista. Lo que quiere decir es que la receptividad es finita y que eso que produce la afección, sea lo que fuere, tiene que ser irreductible al aspecto de la intuición. Que ello mismo no puede ser la intuición como mostración. Pero tampoco, dado que no hay sensación sino como “tener lugar” la propia receptividad, ese “modo” irreductible en que eso sólo puede tener lugar. Piénsese que el nombre de «intuición», *Anschauung*, viene a significar propiamente esa su condición de aspectualidad, la vinculación sensible, lo que quiere decir la vinculación con la mostración de lo que se da en cuanto se da (y por eso podemos hablar de «intuición intelectual»); en lo que sigue volveremos sobre este extremo). Para hablar de la receptividad tenemos entonces que considerar junto con la idea de intuición la idea de «afección». Pero en el preciso sentido, decimos, de que la sensibilidad tiene que seguir siendo algo finito y por tanto sólo relevante fenomenológicamente (y no como lo que en cuanto tal y en absoluto se nos oculta, que sería el caso de la “cosa en sí”, fuera de cualquier economía expositiva o de mostración). Por tanto, siendo así que aquello “con” lo que nos hemos tiene siempre que caber y tener un lugar en la “habérmolas” de la reflexión y del conocimiento en general. Como o en el modo de una facticidad ligada al conocimiento. Es la facticidad de la sensación, que es lo mismo que decir, la facticidad de la facultad o poder de la receptividad; pues la sensación es la representación en la que y como la que tiene lugar la afección en general.

El problema cuando se define la sensación como «El efecto [*Wirkung*] de un objeto sobre la capacidad de representación, en la medida en que seamos afectados por el mismo», lo mismo que cuando se utiliza el término «causa» para referirse al origen de la representación¹⁵, es que más bien viene a entenderse en términos de algo de experiencia, como un suceso o acontecer de la sola experiencia. Cuando, como venimos diciendo, el conocimiento, sea cual fuere el momento o aspecto del mismo, tiene que poder considerarse siempre en términos de validez; o bien, como también venimos planteando la cuestión, en un modo fenomenológicamente relevante, que es justamente lo que viene a suponer la sensación en relación a (como lo otro de) la intuición: la imposibilidad de que la recepción se agote en sí misma, el límite de la recepción si se quiere. Pero también es así que esto siempre va de consuno con un devenir meramente empírico o psicológico, que es, en una tal ambigüedad, donde reside la dificultad (y el sentido de la facticidad). De ahí que el uso de cualquier vocabulario, sea el que fuere, tiene que poder entenderse en un sentido no meramente “trascendental”, pues siempre estamos ante la finitud constitutiva de la relación cabe la experiencia. La idea de «fenómeno», lo mismo que la de «intuición», van en esta dirección. También, como vamos a ver, la de «sensación» en su vinculación con la de «receptividad» (que es justamente, el que sólo pueda tener lugar vinculado a la receptividad queremos decir, lo que da a “efecto” un sentido fenomenológico —en otro momento

¹⁵ Por ejemplo en A 373.

volveremos sobre la idea de “Wirkung”). Lo que queremos decir es que el problema de una sensibilidad como “relación trascendental” (como relación en la que uno de sus términos es la “cosa en sí”), que podría ser en cierto modo el problema que está en el límite de la cuestión y que en cierto modo la constituye, no es, sin embargo, nada más que un *pseudoproblema*, es decir, por que constituye justamente aquello de lo que no se trata, lo que queda fenomenológicamente fuera, el que el fenómeno sea interpretado como mera «apariencia», *Schein*, que significa mostración de algo otro que quedaría oculto tras esa “mostración”. Decimos “apariencia” entendiendo que Kant se sirve de este término justamente para desvirtuar la interpretación que toma el «fenómeno», *Erscheinung*, en un sentido meramente trascendental, como lo que se muestra de algo que en cuanto tal no es o no puede ser accesible de modo sensible¹⁶. El pseudoproblema es tal porque entiende que la mostración sólo es posible porque hay algo que está desvinculado absolutamente y que, sin embargo, es una cosa (pues la desvinculación podría pertenecer al juego mismo de la mostración, como es el caso del noumeno¹⁷, y por eso hay que hablar aquí de «cosa en sí»); por tanto, porque entiende que lo que se muestra no puede ser reconocido fenomenológicamente. «El fundamento de la posibilidad de intuición sensible no es ninguno de estos dos, ni *limitación* de la facultad de conocer, ni *imagen*»¹⁸. Lo primero nos pone ante una representación “inadecuada”, que sería la tesis racionalista, que hace de la representación sensible una representación confusa porque no es conforme al objeto de conocimiento, y para el que sí habría una representación “adecuada”, la de la facultad de pensar; donde la desvinculación está en la limitación, que sólo constituye una negación meramente contingente y por la que no podemos estar concernidos ya que, al no suponer un límite reconocible, no proporciona en verdad “figura” alguna (como, en cambio, sí puede suponerlo un “fracaso necesario”, como por ejemplo el «uso trascendental de las categorías»). La “adecuación” o “conformidad” no constituye el modo fenomenológico de relación que exige un interno requerimiento entre los diferendos (recuérdese lo que hemos dicho desde el comienzo¹⁹). Lo segundo, que el fundamento de posibilidad sea imagen quiere decir que la cosa queda fuera de la representación en absoluto, no ya como algo “en sí” intelectual, sino como lo fenomenológicamente absoluto (o mejor, como lo que no puede ser, fenomenológicamente hablando, en absoluto). Esta sería la tesis idealista (o más precisamente, idealista-empírica).

Para que se pueda hacer comprender en este sentido fenomenológicamente pregnante, la sensación tiene que indicar presencia, presencia finita, pero siempre sólo en la medida en que suponga al mismo tiempo un cierto mostrarse, intuición, y que, por tanto, entre en el juego fenomenológico mismo. Quiere esto decir que la intuición no puede considerarse simplemente

¹⁶ Cf. la nota III de las Observaciones generales de la Estética trascendental, añadida en B 69-71.

¹⁷ Tanto en sentido positivo como en sentido negativo, aunque en modo distinto. El segundo como concepto límite y el primero como su “contrafigura” hipotética (aunque el primero también, en cierto modo queremos decir, como el producto de un trabajo hipotético o reflexionante de la facultad; pero ahora no podemos detenernos en este juego en torno al límite).

¹⁸ *Über eine Entdeckung*, VIII, 222 (los subrayados son de Kant): «*Der Grund der Möglichkeit der sinnlichen Anschauung ist keines von beiden, weder Schranke des Erkenntnisvermögens noch Bild*».

¹⁹ Sobre la insuficiencia del concepto de “adecuación” puede verse también Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*. Donde de lo que se trata es, precisamente, de que la verdad no se sitúe simplemente en la proposición, en el mero representar, sino que tenga que pensarse, más acá de toda distinción entre “enunciado” y “cosa”, en la propia condición de apertura del *Dasein*. Heidegger, 1978: 182-3.

como “imagen”, de modo que la sensación fuera algo simplemente irreconocible, un momento “mítico”, vamos a decirlo así, de la relación sensible. Hace falta que la intuición y la afección queden fenomenológicamente vinculadas. Se trata de lo mismo que hemos visto en la necesaria vinculación entre materia y forma. Porque la materia es lo determinable, pero lo determinable finito, lo que quiere decir que no puede estar dado ahí, sin más, sino que tiene que constituirse en su vinculación con lo que se da; es decir, como un darse vinculante (o como un dar-se, simplemente). Es precisamente esta vinculación, en tanto que vinculación fenomenológicamente reconocible (porque finita), y porque constituye el conocimiento o algo del conocimiento, la que supone y exige que la sensibilidad sea siempre, internamente, sensación-e-intuición. Pero lo que nos interesa aquí es la primera. Porque si ha de ser así que no podemos comprender que la sensación constituya una relación con algo que no pueda presentarse de algún modo, sea porque la sensibilidad es relativamente insuficiente para conocerlo sea porque lo es absolutamente (en el primer caso como facultad de un conocimiento defectuoso en el segundo de un conocimiento sólo aparente —en cierto modo imposible, pues el empirismo lleva en su paroxismo al escepticismo), entonces la sensación tiene que poder encontrarse de alguna manera y tiene que poder hacerse presente, aunque no sea ya en el modo de la intuición. Lo determinable no es, por tanto, otra cosa que la condición de nuestro fáctico ser-vinculables-con, la condición de nuestro “habernos-con” en general si se quiere, por tanto siempre sólo como un sentir-se; que, como dijimos también, debe considerarse en los márgenes de la reflexión. Pero sobre esto vendremos ahora (en «(2)»). El fundamento de la posibilidad de la intuición no es, pues, otra cosa que «la mera *receptividad* propia del ánimo cuando es afectado por algo (en la sensación) para dar con una representación conforme a su hechura subjetiva»²⁰. Consiste en un cierto “estar-ahí”, pero como estar ahí de nuestra “facultad de recibir y acoger”. Que es lo que significa receptividad, una cierta disposición a acoger lo que nos hace frente, la representación misma en tanto que aquello respecto a lo que en general me encuentro (la receptividad pertenece a la estructura de un cierto “encontrar-se”: *supra*), que es por lo que se habla también de *Vorstellungsfähigkeit* (o, como se dice en otro lugar, de una «receptividad de las representaciones»), pero que siempre también es un acogimiento fáctico, lo que quiere decir que se trata siempre también de un acoger que *se siente*. Por eso la receptividad tiene lugar siempre sólo «en la sensación», en y como algo sentido.

Por lo mismo dice Kant que las intuiciones puras constituyen magnitudes infinitas *das*. No sólo porque éste es el perfil requerido para comprender su condición de formas de la sensibilidad, por tanto ante todo como no conceptos²¹, sino también porque esto nos pone ante una facultad, la receptividad, que es ella misma fácticamente presente, porque esa condición infinita es precisamente lo único cuyo estar-dado nos pone ante la nada misma del sentir. Es decir, no sólo porque lo infinito sea lo in-comprensible en cuanto tal (lo inaccesible al concepto) sino porque el único modo en que puede darse y ese darse reconocerse de algún modo y concernirnos de algún modo es precisamente en ese modo de presencia que es la sustracción que hace posible el sentir en general. El recorte absoluto de que venimos hablando todo el tiempo. Sólo en esta medida, en tanto que lo determinable comprenda un tal fáctico estar-ahí de la propia facultad, podremos entender la condición apodíctica del conocimiento empírico o del conocimiento de objetos en general. Pero siempre sólo como una necesidad finita, por tanto

²⁰ *Ibid.* (sub.orig.): «es ist eine bloße Receptivität des Gemüths, wenn es von etwas (in der Empfindung) afficirt wird, seiner subjektiven Beschaffenheit gemäß eine Vorstellung zu bekommen.»

²¹ Cf. B 40 (A 25) y B 47-8 (A 3).

como la necesidad de lo que en cuanto tal es estrictamente contingente, que es como la hemos caracterizado antes. Siendo así que lo que está en el “hypó” es la propia y constitutiva finitud de la facultad de acoger representaciones. Por tanto su fáctico estar al cabo de la nada. Decimos esto para recordar que estamos intentando comprender por qué la forma propia de la Facultad de conocer puede, por el hecho de corresponder al entendimiento, tener que ver con el momento problemático de la reflexión. Esa es la cuestión. Porque aquí tenemos, por de pronto, que siendo la determinabilidad algo así como receptividad, pero como receptividad finita, ha de ser así que en toda determinación lo que tengamos ahí “como algo” en general tiene siempre que comportar un «sustrato»²² que es sustracción²³. De modo que la materia tiene ya en sí misma la traza de su finitud y, con ella, la traza misma de la finitud del conocimiento en general. Esto es lo que se nos muestra, lo que fenomenológicamente podemos reconocer en y como “sentir-nos”. Y, así, el que la forma de la intuición esté «dada por sí misma», *für sich*, ha de querer decir al mismo tiempo que esa su formalidad es fáctica y que supone un autoconcernimiento, esto es, que también está dada “para sí misma”. Como una materia que no está simplemente ahí, indeterminada, sino que consiste justamente en una facultad, en un poder sustraer-se, albergando por tanto la indeterminabilidad, la imposibilidad de que la materia se agote en la determinación. Por tanto, siendo así que nosotros sólo podemos estar fácticamente ahí y sólo podemos estar concernidos por la determinación en la medida en que en ella emerja la sustracción y que algo quede al margen de la determinación, es decir, que algo de la materia, se entiende, quede al margen de la determinación. Lo que tenemos en la sensibilidad que corresponde a ella es lo que se muestra mismo en su mostrarse, como forma de la intuición. Por ahora no vamos a ver si y cómo interviene la espontaneidad en la misma. Pero si la diferencia entre receptividad y espontaneidad tiene que ser fenomenológicamente radical y no puede quedar reducida, como hemos dicho ya, a una simple “distribución” en términos de facultades, esto, el que la receptividad quede de parte de la determinabilidad y que lo haga además en este modo, como eso que se sustrae a la mostración de la determinación, parece ser la consecuencia inevitable.

Dicho de otra manera, la intuición es una magnitud *infinita* dada o una magnitud «dada sin restricción»²⁴. Porque este es otro modo de expresarse que el aspecto que otorga la forma tiene que sustraerse al mismo tiempo la propia hechura. Si la forma puede «encontrarse a la base»²⁵ y pertenecer igualmente a la posibilidad de la materia es porque ese su estar-dada-a-priori, que es como se ha presentado en el comienzo de la Estética (el modo que sólo se puede expresar como “metafísico”²⁶), es especial. A saber, como el de una magnitud donde lo que está dado no es un “quantum” determinado, sino la magnitud o el “quantum” mismo, que es lo que significa su “irrestricción” (donde el término con que se expresa esta nota metafísica de la

²² Cf. *Prol.* IV, 322,

²³ De hecho, como señala Benoist (1996: 280-1), toda representación en tanto que sensible, como «posición en mí de una representación», tiene al sujeto como su «*resto fenomenológico*», pues la representación del objeto no puede agotarlo, lo que quiere decir que siempre únicamente tenemos re-presentación en la medida en que el sujeto emerja como aquello que en la sensación no se muestra. «*le sujet s'apparaît toujours essentiellement à lui-même comme sensation, au sens de la dimension non objective (...) de la «représentation»*».

²⁴ Cf. A 25/B 40 (sub.orig.) y A 32/B 48 respectivamente.

²⁵ A 268/B 324.

²⁶ B 38.

intuición pura es fenomenológicamente más descriptivo) y que es lo que lo constituye ontológicamente como forma (el sentido finito de esa su «idealidad trascendental»). Por tanto como un ser fáctico. En este punto es donde cabe encontrar la nada que alberga la sensibilidad y que le da su condición formal, en el *factum* de la finitud de las intuiciones significado por su condición de “dadas”, en el hecho de nuestro constitutivo e inalienable estar al cabo de la sustracción sin la cual nada sería presente. Ésta es la única manera de entender la “paradójica” expresión “infinito y dado”, que lo que está dado no es otra cosa que nuestro ser finito, que el “ex-sistir” a que nos venimos refiriendo no es otra cosa que el estar cabe la sustracción. Y donde la interpretación inmediata y regular de la relación ha sido justamente la que ha tomado la presencia y el ser como algo “en sí mismo”, haciendo que la forma sea por tanto algo siempre “sobrevenido”.²⁷

²⁷ Wohlfart (1980) ha sostenido la tesis de que el espacio es análogo a las ideas, tal y como indica su determinación metafísica de magnitud *infinita* dada, así como en que tiene que adscribirse a la *imaginación* en su rendimiento *a priori* puro, como imaginación productiva. Lo que, es decir, estas dos determinaciones, parece que lleva inevitablemente a pensar en su condición de idea estética. Pero la idea estética es definida como «una representación *inexponible* de la misma [la imaginación]» (KU, § 57, *Anm.* I; V, 343), es decir, como una representación que no puede ser traída a conceptos. En este sentido la magnitud infinita dada que es la intuición parece acorde, cuando la consideramos *como sublime*, con esta determinación, porque lo que es “sobrepasado” es justamente el entendimiento en su poder de contar (es sobrepasado su “concepto de número”). Es aquí, como veremos en otro momento, donde en verdad se puede encontrar la condición “sobrepasadora” de las intuiciones puras, esto es, porque intuiciones y no conceptos; y donde además se va a poder ver la copertenencia de tiempo y espacio. *Sin embargo* —y esto es lo que queremos apuntar aquí—, lo que la idea estética sobrepasa del concepto no es su “cantidad”, su carácter de “representación común”, es decir, su condición de “Be-griff” que comprende distributivamente una multiplicidad, la universalidad, que es lo que viene a romper la infinitud de la intuición y lo que hace propiamente sublime a la naturaleza (que la naturaleza o la experiencia contenga cosas que propicien el sentimiento de lo sublime, precisamente en tanto que objeto de intuición), sino el “quid” mismo del concepto, su contenido, el “como algo” en que consiste la determinación conceptual-predicativa. Contenido que, como hemos visto desde el comienzo, viene a la intuición. Así, la idea estética, como representación a la que no «le puede ser adecuado ningún pensamiento determinado, e.e., ningún *concepto*», no es sino una superación del concepto en cuanto tal. Pero, ¿cómo?, e.d., ¿qué clase de “fractura” tiene lugar en ella?. Pensemos que en un concepto determinado la intuición está limitada y atendida a una cierta unidad, la del concepto del caso, y lo está bajo el principio de asociación (*Assoziation*). Esto significa que cuando conocemos empíricamente, “esto como esto” o “aquello como aquello”, las imágenes (el “esto” o “aquello”) se asocian al concepto (“como esto” o “como aquello”). La asociación, que pertenece al uso empírico de la imaginación, constituye por tanto el enlace contingente que constituye los conceptos empíricos en cuanto tales, entiéndase, como conocimientos. (Otra cosa será lo que habrá de entenderse por “asociación” como rendimiento transcendental de la imaginación, esto es, como el rendimiento que lleva también el nombre de “reproducción”.) Pero la imaginación puede “romper” la asociación existente entre una imagen y un concepto y puede traer a esta imagen algo distinto. Algo, y ésta es la razón de que se llame “idea”, que se encuentra por encima de las «limitaciones de la experiencia» y del conocimiento y que es donde se aproxima a las ideas intelectuales. Lo que sucede entonces es que la naturaleza nos presta el material (*Stoff*) y nosotros lo elaboramos y lo convertimos en algo completamente distinto de lo que hay en la naturaleza. La idea estética es así una suerte de “sobrepasamiento formal” de lo que se da en la naturaleza y que tiene lugar por medio de la imaginación en su libertad; que es la razón de que lleve el nombre de “estética”. (Este sobrepasamiento se puede hacer sobre ejemplos, es decir, sobre cosas que se encuentren en la naturaleza, como la muerte, la envidia, el amor, etc., pero también puede tener lugar con «seres invisibles», como el infierno o el reino de los bienaventurados; porque de lo que se trata es de llevar la materia de la naturaleza más allá de su propia y contingente formalidad, lo que puede hacerse “excediendo” la forma ya dada o la forma posible.) Lo que sucede con este sobrepasamiento es que se pone en movimiento la razón; no porque la idea estética “exponga” propiamente la representaciones intelectuales de la razón (las que Kant llama aquí «ideas intelectuales»), sino porque en la indeterminación de tal exceso, más allá de todo concepto, las ideas son “requeridas” para pensar. La definición de idea estética se completa así (Wohlfart omite esto: 149) como «aquella representación de la imaginación que da ocasión a pensar mucho» (§ 49; V, 313-4). (Apuntemos también que, por lo mismo, la idea, al ponernos fuera del concepto como

7.3.2. Insistencia en el aspecto “formal” de la determinabilidad fáctica (un apunte).

Téngase en cuenta que lo que nos encontramos aquí es el límite de la determinabilidad, el límite de la posibilidad misma (o del «fundamento de la posibilidad»), y no el de la determinación, también entendida como posibilidad. Porque el espacio y el tiempo son, en tanto que formas finitas de intuición, indeterminados respecto a lo que en ellos puede venir a presencia. Es decir, porque no puede anticipar qué sea lo que vendrá a presentarse, que es justamente la clase de cosa que sólo nos puede proporcionar la materia de la experiencia. «El espacio es algo tan uniforme y, por lo que hace a todas las propiedades particulares, tan indeterminado, que no se buscará ciertamente en él ningún tesoro de leyes de la naturaleza»²⁸. El límite que nos encontramos aquí es atingente no a la determinación, a lo determinante de la determinación, que es lo que corresponde al concepto de “forma” en general, sino que está dentro de la propia determinabilidad. Es decir, no se trata de la diferencia en que sólo pueden pensarse correlativamente materia y forma. Las formas de la intuición son, *qua* formas dependientes de una materia (como

concepto empírico, nos pone también fuera del lenguaje —véase la nota anterior—, esto es, en tanto que lenguaje conocedor si puede decirse así. Que es la razón de que esta clase de ideas se encuentren ante todo y primeramente en la poesía.)

Pero la inadecuación de las ideas estéticas para pensar lo sublime es todavía mayor si consideramos, no ya que son productos del genio (que también —el párrafo en el que se presenta la idea estética y se desarrolla propiamente, el 49, es el que se ocupa «De las facultades del ánimo que constituyen el genio»), cuanto el hecho de que son «intuiciones internas» (*innern Anschauungen*: V, 314), esto es, donde lo que sobrepasa al entendimiento es «la intuición interna toda de la imaginación» (*die ganze innere Anschauung der Einbildungskraft*: V, 343). Esta es la clave (la explicación expresa del sentido y la diferencia entre ideas de razón e ideas estéticas —ideas de imaginación en el fondo— se encuentra en este texto, la Nota I del § 57). Porque mientras que en lo sublime lo que propicia el sobrepasamiento es estético, por tanto atingente a la facultad sensible en general, pero presente en la naturaleza misma, como objeto de intuición externa, en las ideas estéticas lo inalcanzable para el entendimiento es la intuición interna. Pero, ¿qué significa aquí esta “intuición interna toda de la imaginación”? Comencemos viendo lo que no puede ser. En primer lugar la sensibilidad tiene un modo de intuición que es interno, modo cuya forma es el tiempo. El tiempo considerado como concepto *a priori*, metafísicamente, constituye en efecto una totalidad, una totalidad dada, y en este sentido no podemos decir que pertenezca a la imaginación productiva entendida como la facultad del genio, es decir, a una facultad cuya posibilidad estriba en la libertad. Con lo que la idea de “productivo” dicha de la imaginación no puede significar el carácter de intuición originaria (en este caso la interna). No, lo que verdaderamente ha de entenderse por “interno” aquí no es, decimos, la determinación distintiva de las intuiciones puras, atingente a una forma de la intuición, la del sentido interno, sino simplemente el lugar en el que tienen lugar las intuiciones, como intuiciones que no se presentan en absoluto en la naturaleza; es decir, no entendiéndolo en el respecto ontológico-transcendental, cuanto en el metafísico, como “mera cualidad” de lo que se da en cuanto tal como no-externo. Por eso por “intuiciones” ha de entenderse las representaciones que produce libremente la imaginación, representaciones que nunca tienen un cumplido concepto en la experiencia por esta su libertad, es decir, por el hecho de que no están sometidas a la condición de las intuiciones en su sentido cognoscitivo, como *formas* transcendentales. Así, lo que la imaginación toma de la naturaleza es la mera estofa, para ser ella luego la que le dé la forma, forma que, precisamente en cuanto no sometida a la forma de la intuición y por ende a los esquemas de la imaginación, sobrepasa al concepto. Y donde la intuición interna “toda” no significa sino la facultad misma de la imaginación en tanto que productora de ideas estéticas, pues en sus rendimientos cognoscitivos (sean metafísicos —entendiendo que la imaginación es la que lleva a cabo la acción sensible de la sinopsis, etc.— o transcendentales) la imaginación tiene que habérselas, justamente al contrario, con lo que se da en la naturaleza.

Otra cosa será el funcionamiento de algo así como el “espacio absoluto”, que veremos en nuestro análisis del movimiento (Cap. IX).

²⁸ IV, 321: «Der Raum ist etwas so Gleichförmiges und in Ansehung aller besondern Eigenschaften so Unbestimmtes, dass man in ihm gewiss keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird».

formas finitas, pues de otro modo no habría vinculación alguna con la materia), justamente indeterminadas respecto a la misma; no pueden ser determinantes respecto a lo que pueda venir a presencia (aunque, como veremos, tampoco va a ser así que sean meramente derivadas respecto de la materia, tal y como se entiende la “forma” desde el mero pensar; la misma “subversión” que vemos en el concepto de “materia” del conocimiento vamos a encontrarla también en punto al concepto de “forma”). O bien, tal y como hemos visto al comienzo, si pertenecen a la constitución sólo formal de la naturaleza tan sólo son determinantes para el ser *en general* (en el sentido en que, por ejemplo en A 12, de «objetos en general»), nunca por lo que hace a las determinaciones particulares. El límite de la determinabilidad es, en cambio, el límite de la propia constitución material, “interno” si puede decirse así, a la condición material misma. El límite atingente a la propia receptividad. Pero, ¿cómo?, es decir, si tenemos de alguna manera que quedarnos más acá de la propia diferencia entre materia y forma, más acá de la diferencia entre receptividad y espontaneidad. El problema está en que la diferencia entre una y otra no puede comprenderse en términos meramente correlativos, como una diferencia “externa” en la que dos términos vienen a sobreponerse uno al otro; la materia “en sí misma”, que ya es lo que es, y la forma “en sí misma”, que también es lo que es, resultando del aunamiento de ambas algo, vamos a decirlo así, con-formado. La vinculación entre materia y forma es “interna” y como tal supone que una y otra tienen que resguardarse, una de otra, en su diferencia. Por tanto, que la determinabilidad, la receptividad, tiene que mantenerse irreducible respecto a toda determinación, pero no simplemente como materia-que-no-es-forma, que es lo que tendríamos pensando esa diferencia de modo correlativo y externo, cuando la materia queda asignada a la multiplicidad y la particularidad de las cosas, frente a una forma “distanciada” de aquélla y distinguida por su función de dar unidad y hacer reconocible una tal multiplicidad. Esta interpretación no es “falsa” o “incorrecta” en modo alguno; de hecho, una tal diferencia es fenomenológicamente reconocible, esto es, tal y como Kant mismo la presenta también (particularmente en A), pero es, *hasta cierto punto* al menos, insuficiente. A saber, hasta donde no permita comprender que en la determinabilidad está el límite mismo de la determinación; no porque ponga ahí o sea la condición de lo que en cuanto tal no puede ser lo determinante, digamos la multiplicidad para la unidad, sino por cuando no habría en general determinación o forma si no fuera porque la materia permanece ella misma indeterminable. Es decir, no como “complemento” de la forma sino como su límite constituyente. Pero, ¿cómo?

Lo que dijimos más arriba tiene que entenderse en el siguiente sentido. Tendrá que haber receptividad siempre que nos encontremos ante “forma”, con independencia de que sea la forma empírica o la forma *a priori*. Por tanto, que, como hemos observado, la receptividad es siempre, en tanto que finita, un límite que hace posible toda determinación. Así, siempre que nos encontremos con un aspecto sensible, un cierto “como algo” sensible, también incluso siendo *a priori* tendrá que estar atenido al límite de la determinabilidad. En lo que sigue vamos a intentar mostrar cómo es esto posible. Qué es lo que se sustrae, en qué consiste un tal “sentirnos” y qué supone esto para la constitución misma del aspecto sensible. Pero también qué supone esto para la determinación misma en general, es decir, para la espontaneidad en general de lo determinante.

7.3.2.bis. Intuición pura e intuición empírica. «Materia» y «forma» de la sensibilidad (tercer ataque a la distinción).

Siendo lo determinable la intuición, como una facultad de receptividad (por ende finita),

eso que está “dado” es, de modo inalienable, lo dado por experiencia («*Datis der Erfahrung*»²⁹). Lo que quiere decir “lo a posteriori”. Contra la interpretación inmediata y regular de la materia que la pone justamente como eso previo y “receptor” de la forma en Kant nos encontramos con una verdadera subversión al considerar no sólo que es la forma la que precede a la materia sino que la materia es más bien sólo aquello que se da *a posteriori*. Pero, ¿es ésta la determinación fenomenológica que buscamos?. Porque, ¿qué supone la materia así considerada, como materia de la intuición empírica?.

Lo que pone a la vista la dilucidación y la presentación misma de la filosofía trascendental (en la Introducción) es el hecho de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, lo que quiere decir que está radicado en y tiene en el tiempo su condición inalienable. Por tanto, que el tiempo constituye el horizonte necesario de la materia cuando se trate del conocimiento teórico o del conocimiento de la experiencia en la que siempre y necesariamente nos encontramos (porque es así que estamos inmediatamente concernidos por ella, lo que hace que su conocimiento sea también y siempre un conocimiento inalienable, sin menoscabo del conocimiento práctico ni tampoco del “tránsito”). Entendamos por tanto que, primero (primera nota fenomenológicamente relevante, decimos), la materia de la sensibilidad está «en el tiempo»³⁰; no sólo vinculada al tiempo sino cabe el tiempo, “dominada” o “marcada” por el tiempo (que es lo que viene a significar ese «*in der Zeit*» del comienzo de la Introducción). El tiempo es, en este sentido, la forma misma de la experiencia (y, así, la referencia a la «experiencia» es como se presenta en *A* el conocimiento y nuestro necesario estar concernidos por el tiempo). Pero donde esto no puede tener lugar si no es así que estamos siempre ya cabe la intuición, *Anschauung*, lo que quiere decir cabe el horizonte finito de presencia. Por tanto, en segundo lugar (segunda nota), que si la materia nos vincula al tiempo es en la medida en que en el darse sensible y en la mostración misma, materialmente, de los objetos de experiencia algo queda sustraído y no se muestra. Que es como venimos considerando, e.d., en su finitud, la mostración en general. Por tanto, teniendo en cuenta que aquí se trata de la intuición misma, es decir, de una tal determinación en punto a la sensibilidad. Y que es lo que supone, fenomenológicamente hablando, la sensación, una cierta sustracción respecto al tiempo. El hecho de que lo que nos hace frente en la intuición tiene que hacerlo, tal y como se ha definido este objeto, como «objeto indeterminado de una intuición empírica»³¹, de modo indeterminado respecto a lo que es la forma de la intuición. El objeto es indeterminado como objeto de la intuición empírica; en punto a la forma de la intuición, en cambio, el objeto es determinado y comporta las notas que lo constituyen en su mostrarse “como algo sensible”. Pero, ¿en qué consiste aquí tal indeterminación?. O dicho de otra manera. Si tal como hemos venido exponiendo el modo en que fenomenológicamente tiene lugar la presencia, y siendo así que, según hemos visto, la forma viene dada también fácticamente, en punto a la nada que hace de las intuiciones puras constituyentes de lo que se muestra precisamente como el “afuera” que lo recorta en su figura (sea espacial o temporalmente) —que, por otra parte, es lo que estamos intentando dilucidar para comprender el esquematismo—, ¿qué puede ser lo que se sustrae cabe la sensación —y por ende la clave de la indeterminación que estamos buscando— respecto al tiempo?, ¿qué nada es la que nos encontramos en punto a la sensación?.

²⁹ A 267/B 323.

³⁰ B 1.

³¹ A 20/B 34: «*unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung*».

La nada que hemos visto antes es atingente a la sola cualidad. Las de las «meras sensaciones». Pues bien, esto, unido a la determinabilidad de la forma, es lo que nos interesa poner aquí a la vista.

7.4. “Aspectualidad” y «cualidad subjetiva» de la intuición (I) (introducción de la distinción).

Vamos a desarrollar sistemáticamente un concepto del que nos hemos ido sirviendo a la hora de mostrar la condición “diferencial” de la sensibilidad, el de la “aspectualidad”, en esa su vinculación con el otro que hemos llamado también en el algún lugar “respectividad”, que es el que nos va a ocupar primero.

La forma de la intuición constituye el aspecto de lo que se presenta y permite que hablemos de un fenómeno determinado en el sentido de algo que se presenta sensiblemente “como algo”, esto es, en y como “figura sensible”. Por tanto (lo mismo viene a suponer la determinación en general) en y como una cierta “unidad” en punto a su *sola* mostración sensible en general. Esto es importante. Porque la unidad a la que nos referimos es aquella que únicamente cabe comprender en punto a la respectividad. Como vimos en el primer ataque a la distinción entre “materia” y “forma” de la sensibilidad, la unidad lo es siempre sólo de “relaciones”, justamente porque la intuición es finita, lo que quiere decir que consiste en un cierto “estar” o “estar-entre”, y que es lo que hemos considerado como su condición de respectividad. Respectividad cuya unidad es distinta de la de la aspectualidad aunque esté vinculada con ella, a saber, tanto como lo esté el conocimiento con la finitud, que es la matriz de esa su condición fenomenológicamente reconocible. La unidad de la respectividad, decimos, es distinta de la determinación cabal del objeto de conocimiento en tanto que conocimiento teórico, y teórico finito (cabe nuestras intuiciones de espacio y tiempo), que es lo que Kant llama, para establecer claramente la demarcación entre conocer y pensar (sobre la que ya hemos venido en otro momento de este trabajo), «*Phänomen*», por tanto también distinta de aquella finitud en punto a la validez (que es donde se va a situar el problema de la autoafección). El espacio y el tiempo están vinculados en y como tal figura desde el momento en que se trata, como, decimos de experiencia, por tanto de una respectividad inalienable; lo que quiere decir (tal respectividad quiere decir), que tiene que ser atingente tanto al presentarse como tal de los objetos, al “frente” de su condición inalienable, cuanto a la consistencia de la misma en punto a nosotros, que sería lo que en principio mienta su condición de “modos de estar”. Como los dos aspectos inalienables de su respectividad, si se quiere en tanto que “presentarse-nos” en general.

Es claro que aquí habría que hacerse cargo de la diferencia entre «interno» y «externo»; habría que hacerse cargo de una distinción o cualificación distinta que permita comprender la diferencia entre los dos sentidos. Lo mismo que hemos visto en punto a los momentos de la reflexión, no decidiendo tanto por qué estos y no otros sino el “sentido” de estos, su interna articulación y copertenencia de sentido, si puede decirse así (incluso, también, las apropiaciones y desplazamientos de los términos en relación a la tradición). Aunque teniendo en cuenta que la diferencia aquí no se juega en punto a la mediación y al particular juego de la reflexión y el pensar, sino, antes bien, justamente en punto a algo así como la inmediatez; o bien, en punto a algo así como la respectividad. Por lo mismo, es decir, porque está en juego una diferencia o articulación interna, los términos que son dos y que tienen que instituir una relación no pueden pensarse en su mutua distinción si con ello se significa una diferencia y una relación, digámoslo así, “de género”, sino como lo que en general constituye e instituye la sensibilidad como una

facultad finita y como un diferencial (en lo que sigue abundaremos en este extremo). Por tanto, de modo que esto no signifique una diferencia en punto a las cosas, porque en modo alguno se trata de “cosas”, “externas” e “internas” (aunque esto sí pueda decirse de “fenómenos”, por lo que ahora veremos), esto es, porque de hacerlo así tendríamos también en los sentidos “cosas” y, así, habríamos caído en “realismo trascendental” (cuyo reverso es el realismo empírico³²).

En todo caso, todo lo ente, todo lo que es respecto a nuestra sensibilidad se constituye siempre en una tal respectividad y (que es una tal) distinción. Pero donde lo que nos interesa de esta respectividad es que se muestra y que “como mostrarse” determina, y lo hace formalmente, en punto a un rendimiento cognoscitivo acabado, la presencia de las cosas. Esto quiere decir que todo lo ente siempre tiene que presentar una figura sensible, que siempre tiene que mostrarse; por tanto como una suerte de concernimiento. El concernimiento, como hemos visto al comienzo de este trabajo, consiste en general en el hecho de que esa nuestra finitud y nuestro “estar” inalienable marcado por la relación es una finitud y un estar que “nos va”. “Irnos” en el que consiste de alguna manera nuestro conocimiento (como “Er-kenntnis”); un “irnos” sin el cual no lo habría en general. Este concernimiento o el “se” de un tal mostrarse es lo que de la intuición podemos considerar como su aspectualidad. Con ella, inseparablemente, está la respectividad, lo que quiere decir (de algún modo igual que hemos visto en punto al concepto, donde había una suerte de redundancia), no sólo el que algo viene a mostrarse y nos hace frente, sino que también e inseparable de ese “algo” está el hacernos frente mismo o el “tener lugar” mismo, como lo llamamos, de aquél. Por cuanto la respectividad de las cosas, su existencia, y nuestra condición de ex-sistentes, nuestro propio ser ex-puesto, son una y la misma cosa. La forma del espacio determina que todo fenómeno ha de tener una cierta figura (entiéndase ahora en sentido estricto). Pero esto siempre porque hay algo así como un “recorte”, que es lo que viene a proporcionar el espacio como respectividad, lo que quiere decir que nosotros mismos estamos expuestos en un modo y manera determinado, llamado “espacio”. La forma del tiempo determina que todo fenómeno ha de tener una “figura” temporal, es decir, que tiene que mostrarse “como algo”, a la vez que eso supone un cierto “recorte” (la limitación de toda figura, como veremos), que tiene que ver con el hecho de que nosotros mismos estamos expuestos en otro modo y manera llamado “tiempo”. Esto que nos encontramos como espacio y tiempo, su condición de respectividad, que es lo cuando se presentan como “sentidos”, pertenece a esa estructura diferencial que es el conocimiento en general, estando por tanto siempre al cabo de una cierta figura o mostración “como algo”. Tenemos así que por una parte está la determinación metafísica de las intuiciones, que corresponde a modo y manera en que se constituye la respectividad, a la “hechura subjetiva” que constituye y nos constituye en y como relación inmediata; y por otra la determinación objetiva o lo que pertenece a la determinación que es el conocimiento mismo, lo que podemos llamar “aspectualidad” de la intuición, como intuiciones que, decimos, participan del conocimiento. Lo que nos importa aquí es que, siendo ésta la determinación fenomenológicamente requerida por nuestra condición finita y porque finita “respectiva”, tiene que ser así que lo que nos hace frente lo haga siempre con el aspecto cognoscitivamente relevante de “espacial” y “temporalmente” (como modos relevantes de mostración); en lo que la intuición tiene siempre de “intuición”, *an-schauen*, o “darse a ver”. Hace falta comprender que esto, la objetividad de la forma de la intuición, no puede desvincularse de la sensación y de la receptividad en general, por ende tampoco de la sustracción. Porque el problema es, como ya hemos señalado, que en la forma nos encontramos también con cierta

³² La copertenencia entre uno y otro está explicada en A 369.

facticidad, esta que podemos adscribir justamente a su determinación “metafísica”, siendo así que eso complica sobremanera el papel que pueda jugar la sensación, si es así que constituye en cierto modo el darse empírico propiamente dicho, es decir, aquel en el que podemos reconocer los objetos como “cosas” o como “individuos”, que es la clase de presencia exigida por el conocimiento empírico (porque requerida por el conocimiento propiamente dicho). Hace falta comprender por qué el fenómeno, *Erscheinung*, en tanto que objeto estrictamente sensible, es «objeto indeterminado», qué clase de indeterminación comporta justamente lo empírico de la intuición, lo que quiere decir la sensación y, por ende, nuestra propia condición existente y finita. (Pero donde esto, insistimos, la finitud que supone la respectividad y la idealidad, tendrá que poder ser llevada a la propia constitución del conocimiento, a su misma validez trascendental.)

Pero sigamos con la determinación positiva (y no meramente estructural) de las intuiciones y la sensibilidad. Que las intuiciones constituyen la forma de los objetos de experiencia significa que hay algo en su aparecer que sólo puede ser por mor de la mismas. Pero, ¿qué?. Si dijéramos que el ocupar cierto espacio o cierto tiempo, la “composición” de la magnitud (en tanto que número) de lo ente que se da en la experiencia, estaríamos pensando más bien en una determinación del conocimiento en sentido estricto (como conocimiento teórico), a una por tanto con la determinación trascendental que son los primeros Principios del entendimiento, los Axiomas de la intuición, y no en lo que en punto a la sensibilidad misma, más acá del conocimiento, pues, suponen. Esto no significa que espacio y tiempo no den a los objetos de la experiencia un aspecto “cuantitativo”, pero sí que no puede haber tal cantidad a falta de concepto (a falta del esquematismo de la cantidad); por tanto, en cierto modo tampoco (si es que el conocimiento supone siempre esquematismo) objeto. Entonces, ¿qué?. La intuición como forma proporciona un cierto aspecto a la multiplicidad sensible. Si es así que la intuición es lo que nos proporciona justamente esa multiplicidad, que es el sentido en el que podemos considerar al tiempo como el lugar de vinculación con la experiencia, o como el otro nombre para la presencia de lo ente como experiencia, la multiplicidad de lo que se da en ese su darse temporalmente, como acaecer sin más (“más acá” de toda determinación, más acá del esquematismo), si esto es así, decimos, la forma de la intuición no hace otra cosa que proporcionar “unidad” a esa multiplicidad. La referencia a la condición de “magnitud” del tiempo tiene que entenderse en este preciso sentido. Lo mismo que hemos visto en punto a los juicios y a la forma lógica de los mismos, el título de “cantidad” no hace sino pensar en la unidad misma, como la “herencia”, digámoslo así, de la interpretación clásica de la ontología de la diferencia entre el ser y lo ente. Por tanto, entendiendo cantidad en un sentido propiamente cualitativo, tal y como podemos vincular la cantidad lógica con los conceptos de reflexión de identidad y diferencia, sólo que aquí en punto a algo así como la in-mediatez (a lo que en el análisis de aquellos descubrimos como la nada de la determinación). En modo alguno, insistimos, como atingente al “número” o “quantum”, que es el asunto de los Axiomas. Las intuiciones constituyen la determinación de la multiplicidad sensible en general. O si se quiere, constituyen la determinación misma de la condición de intuición como «la representación que sólo puede ser dada por un único objeto»³³. Pero esto, sin embargo, no nos dice todavía qué puede significar esta “unicidad”; o bien, que pueda significar la “multiplicidad” que constituye el fondo de la misma (donde decimos “multiplicidad”, porque a la determinación unitaria propiamente dicha, la que podríamos considerar como atingente al número —por tanto la atingente al concepto—, le debería corresponder más bien el nombre de “cantidad” en el sentido de “Menge”).

³³ A 32/B 47: «Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung.»

Lo que tiene que mantenerse en y como intuición (lo que ha de contribuir a ese objeto único), la cualidad propia de esa multiplicidad, es la que nos encontramos en y como «partes»³⁴, pues lo que aúna y reúne la multiplicidad en general es el «todo»³⁵, pero donde una tal unicidad, la unicidad así entendida queremos decir, consiste justamente en sostener en su distinción tales partes, pues lo que el todo va a determinar es el objeto único, es decir, en su singularidad (y no tal y como lo comprendería el mero concepto, que sería en el modo de la subsunción, por notas comunes³⁶). Debiendo encontrarse que lo que da aspecto y constituye la figura tiene antes que nada distinguir lo que va a conformar aquella y por tanto reconocer en su distinción las partes que le van a corresponder; que sean esas y no otras. Es el rendimiento de una diferencia interna, la de la unidad de lo distinto y que sólo puede ser unidad haciéndose cargo de esa distinción. Un diferendo que tiene lugar cabe la sensibilidad. En modo alguno, como hemos dicho, como “productos” de la reflexión. Lo mismo que aquéllos, constituyen “hechuras”, pero, eso sí, hechuras que pertenecen a un ser racional finito y que por tanto tienen que poder comprenderse en el juego en el que éste siempre ya está jugando, que es el de la reflexión. Es decir, porque en la reflexión, entendida también como un “encontrarnos”, espacio y tiempo tienen que constituir determinaciones fenomenológicamente relevantes, que es la clase de cosa que nos descubre la reflexión (y también como reflexión, entendida como el horizonte de venir a presencia, inalienable a todo ser racional finito). En todo caso, espacio y tiempo constituyen la totalidad distinta y que distingue y permite reconocer “partes” en ella; es decir, que permite que se muestren. Esto es, como cierta unidad de multiplicidad sensible, la singularidad.

Piénsese que hablar de estas intuiciones como “relaciones”, que es lo que hace Kant cuando se refiere a la condición de «forma» de las intuiciones puras³⁷, nos indica que lo que está en juego en éstas es justamente la “cantidad” en el sentido que hemos señalado. Que el hecho de que el espacio sitúe o represente las sensaciones «fuera de mí» y «fuera unas de otras y unas junto a otras» y el tiempo «simultáneamente» o en «un [tiempo] tras otro»³⁸, no supone sino que las distingue y permite así que sirvan para reconocer algo como algo, es decir, para poder recortar una figura. Donde aquí «relación» (que es el concepto con que preferentemente se explica el conocimiento como “habérmolas con”; recuérdese lo que hemos dicho más arriba

³⁴ Varios *loci*.

³⁵ Cf. A 25/B 39 y A 31-2/B 47, pero especialmente el texto de la Observación de la segunda Antinomia, A 438-44/B 466-73.

³⁶ Kant pone a la vista la figura de la “intuición” distinguiéndola del modo y manera en que el “concepto” también es unidad. Es lo que corresponde a las notas «4)» de la Exposición metafísica de las intuiciones puras (o más exactamente, a las notas «3)» y «4)» —la «4)» y «5)» del espacio en la primera redacción de la Estética trascendental—, ya que antes de desmontar la condición no-conceptual de la intuición tiene que quedar claro que no es un concepto empírico, que es lo que se hace en la nota anterior, es decir, que no es un concepto obtenido por inferencia). Esto también se puede explicar como la diferencia de la que se habla en otro lugar entre un todo analítico, como el que corresponde al ejemplo de juicio analítico de «el todo es mayor que su parte» [B 17] (cuando la vinculación entre el todo y la parte es la de la sola definición), y un todo sintético, que es al que nos referimos aquí, como aquel en el que justamente el todo no sólo constituye a la parte sino a las partes, esto es, “entre sí”.

³⁷ Cf. las «Consecuencias» (*Schlüsse*) de las exposiciones de los conceptos de espacio y tiempo (concretamente las señaladas con las letras «b)» en el caso del espacio y «b)»y «c)» en el del tiempo: A 26/B 42 y ss. y A 33/B 49 y ss.).

³⁸ Cf. A 23 y B 38 y A 30/B 46 respectivamente.

del juzgar) no es sino la trama de distinciones que hacen posible la figura sensible de algo en el sentido de ponerlo ahí. La trama del *ahí* de la posición. Una trama que es siempre sólo múltiple, porque sólo cabe una multiplicidad se puede constituir la figura fenomenológicamente hablando ya que se trata justamente de situar al objeto *en* la experiencia, de “ponerlo en”, lo que requiere por tanto de un cierto “entre” y por ende de una diversidad. Pero, como hemos dicho, una diversidad cualitativa (o cuantitativa en el sentido que hemos dicho). En verdad una multiplicidad de diferencias, es decir, una multiplicidad constituida por la diferencia, aunque bien entendido que no se trata de ninguna “composición” o “agrupamiento” sino, como decimos, de la trama que hace posible toda composición o agrupamiento de una multiplicidad, pues es la trama que instituye y hace posible la multiplicidad misma (y que por eso recibe el nombre de «englobante» o *Inbegriff*). La trama de la discernibilidad, si se nos permite la expresión (como “discernibilidad” sensible, claro). Tenemos así que todo lo ente ocupa una parte, *Teil*, del espacio o del tiempo, que como trama es el que hace posible reconocerlo como tal ente, es decir, recortado como figura sobre el fondo de su multiplicidad distinta. Más arriba nos hemos referido a la idea de “localidad” para explicar la orientación como la clase de rendimiento que suponen los conceptos de reflexión, es decir, que serían “hitos” de una localidad para la reflexión o sólo cabe la cual la reflexión tendría lugar. Espacio y tiempo constituyen ciertamente también “localidad” en el mismo sentido, sólo que atenidos a la presencia sensible de los entes en general; donde si decimos que es “en el mismo sentido” es porque igualmente se trata de un cierto sentimiento de un cierto “encontrarnos”. Pues (y esto mismo podría decirse igualmente del tiempo, o mejor, esto es la razón de que pudiera decirse igualmente del tiempo) el espacio supone el que por de pronto y primero de todo yo reconozca lo que es exterior a mí, la exterioridad misma si se quiere, en la que «yo me encuentro»³⁹, entendida como el conjunto de lugares (*Ort*) distintos y en relación a los que yo me distingo. Pero donde no se trata de su posición respecto a mí, que es en lo que consiste propiamente al final toda orientación, sea la «geográfica» o la «matemática», donde al final es precisa la distinción de la posición de uno mismo (el sentimiento) como centro cualitativo, sino de su posición en general como distintos, en la sola distinción si puede decirse así de las partes entre sí como distintas unas de otras porque distintas respecto a mí. Que es lo que hace posible toda orientación. Porque no habría en absoluto una trama de distinción si yo mismo no me encontrara en ella, si no hubiera sentimiento, por tanto ex-sistencia, para ello⁴⁰. Siendo esa distinción una distinción triple (una distinción que es tres, nunca tres distinciones, digámoslo así, superponibles, lo que es una suerte de “abstracción”; en lo que sigue volveremos sobre esto).

(Esto, dicho sea de paso, también se tiene que poder hacer en punto al tiempo, pues siempre que consideramos los acontecimientos en el tiempo, pero cualitativamente respecto a nosotros, es decir, tomando el tiempo como “nuestro”, como “sentimiento” queremos decir, nos estamos orientando. Que es lo que cabría encontrar en general de toda historia que no sea natu-

³⁹ A 23/B 38: «... damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mich bezogen werden (d.i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde), ...».

⁴⁰ En el espacio tiene que poder encontrarse, justamente, lo que Heidegger llama «el ámbito fenoménico del mundo circundante» (*Phänomenbezirk der Umwelt*). Por eso Heidegger reconoce que en la distinción entre la forma de la intuición y la intuición formal hay, de parte de aquella, el reconocimiento de un respecto fenomenológico y, por esto mismo, «atemático». Cf. Heidegger, 1995: 294.

ral o meramente empírica —la que Kant entiende como «historia propiamente dicha»⁴¹—, esto es, cuando y hasta donde en los acontecimientos pueda encontrarse la traza de la razón y de la libertad. La pregunta por una «historia humana»⁴² en general es la pregunta sobre qué significa orientarse en el tiempo —es decir, siendo aquélla el horizonte único en el que ésta puede formularse con sentido—, donde los únicos hitos son las acciones y los acontecimientos racionales de los hombres. No la «salida» de astro alguno sino la consecución de un «fin final» humano⁴³. El cual, por otra parte —y así cerramos y completamos el sentido del entramado de una orientación—, también tiene como punto de partida y de encaminamiento una «salida», *Ausgang*, a saber, desde un punto de vista racional, que es lo que Kant significa con la idea de «minoría de edad», en el punto de partida racional de ese encaminamiento racional y de esa orientación que es la ilustración.)

Esta condición distintiva o de discernimiento del espacio y el tiempo, el que en el fondo sólo sean o se constituyan por mor de un sentimiento, es su aspecto *subjetivo*. Lo que nos encontramos en el conocimiento de los entes como la aportación de la sensibilidad, y que ha requerido esto que acabamos de señalar (una tal trama y distinción “sentimental”), es el hecho de que siempre se encuentran “cabe” un espacio, es decir, que siempre tienen un cierto aspecto sensible, un “cierre”, diríamos, el cual está constituido por un conjunto (recuérdese, «*Menge*») de partes. Siendo la sensibilidad la que nos pone ahí delante una determinada figura, por tanto una determinada multiplicidad. Pero donde lo que no pertenece objetivamente al fenómeno y no se muestra en modo alguno como aspecto reconocible (lo que se muestra en la singularidad de los entes sensibles) es la condición misma de la relación, el *quale* mismo de un tal encontrarnos si puede decirse de esta manera. Este es el sentido en el que se puede hablar de una «cualidad meramente subjetiva»⁴⁴ (*bloss subjektiven Qualität*) del espacio, que sería justamente su condición de “externo” o de “lo externo”. La cual pertenece a la condición misma de lo ente en tanto que se muestra y sólo “es” en tal mostrarse, pero donde este su ser debe considerarse, por tratarse de términos estrictamente subjetivos, siempre sólo como una cierta localización de lo ente, su sola condición de “estar” (que es lo único que, por ejemplo, puede significar «objeto» en un juicio estético, el objeto en general de una representación sensible y empírica⁴⁵). Como fenómeno *en general* que es. Este es el sentido en el que Kant habla en algunos lugares de «idealidad», que explica con la expresión de «*relativ auf uns*». Lo mismo que cuando (o en el mismo sentido en que) en los Paralogismos nos encontramos con que Kant habla del fenómeno o mostración como «cualidad»⁴⁶, *Qualität*, significando precisamente que lo que llamamos “materia” no es nada exterior en sentido transcendental, es decir, no es una clase de sustancia heterogénea (frente a la psicología racional) sino que se trata siempre, precisamente, de un objeto

⁴¹ VIII, 30.

⁴² Es la pregunta de la segunda parte del *Streit* sobre si la humanidad progresa hacia lo mejor. Cf. VII, 79 y ss.

⁴³ Cf. *KU*, § 84 y ss.

⁴⁴ *KU*, *Einleitung* §VII; V 189.

⁴⁵ Para esto cf. los primeros párrafos de la *KU*.

⁴⁶ A 385.

relativo a nuestra facultad, «un pensamiento en nosotros»⁴⁷ (lo que debe entenderse en su pertinente sentido idealista, y nada más). Pero, ¿y el tiempo?, es decir, ¿y la “cualidad subjetiva” del tiempo?; ¿podemos decir también que su cualidad es una forma de “idealidad”?, y ¿qué significa esto en tal caso?. Un objeto de la experiencia es siempre sólo un objeto espacial y temporal. Esto es claro cuando consideramos, por ejemplo, el sentido o significado posible de la relación (como cumplimiento cabal de su constitución cognoscitiva) que contiene la Primera Analogía, «la permanencia». Sin embargo, como sabemos éste no es el significado estrictamente “subjetivo” (ni tampoco su significado estrictamente “matemático”, que como ahora veremos va a tener su importancia). Por una parte, insistimos, está la dimensión subjetiva de las intuiciones, que tiene todo que ver con su condición de tramas e hitos de orientación, que es donde debemos localizar su respectividad en sentido estricto. La unicidad de tal objeto. La diferencia en la que y como la que debe mostrarse todo lo ente en cuanto tal. Por otra, esa su dimensión objetiva, que tiene que ver con la condición “aspectual” del fenómeno, lo que quiere decir con la posibilidad de que la multiplicidad que se muestra venga a ser determinada conceptualmente. Donde ésta su vinculación con la objetividad, unida en todo caso a esa su resonancia fenomenológica que también hemos apuntado, lo que podrá entenderse como el esquematismo. Pero sobre esto vendremos más adelante.

Sucede que la idealidad, la condición fenomenológica de la respectividad (lo mismo que la aspectualidad y la objetividad) parece estar dominada o definida por el espacio. Digamos que esta es la interpretación inmediata y regular, pero sólo aparente (concretamente la apariencia que es el realismo trascendental), de la sensibilidad, la que entiende que las cosas son siempre sólo cosas, sin más o «en sí mismas», y que por tanto y sólo entonces la “noticia” que podamos tener de ellas es siempre sólo una “impresión” que dejan en nosotros, siendo así la impresión externa la que resulta justamente “la” impresión o determinación “metafísicamente” (entiéndase en un sentido amplio) pregnante. Este es el fondo de la discusión de Kant con Descartes (que no la propia interpretación de Descartes, que Kant aprecia por ser justamente menos “metafísica”) y ciertamente el horizonte tradicional del “idealismo” (cuya reinterpretación y profundización fenomenológica se lleva a cabo en la obra Crítica). Sin embargo, un tal dominio queremos decir, no es así. Ahora bien, ¿no dice Kant que el tiempo no tiene «figura», *Gestalt*, ni por tanto, en cierto modo, «intuición»⁴⁸? Piénsese que lo que tiene lugar en la segunda edición, y esto es lo que supone la ya referida «paradoja del sentido interno», es una profundización en la finitud de la idealidad, precisamente en punto a la condición fenoménica o fáctica de las intuiciones puras. O habría que decir mejor, en la condición fáctica de “la” intuición sin más, pues la idealidad tiene que ver con la finitud de la intuición y no con su posibilidad “empírica” o “pura” (con lo “empírico” o “puro” de su posibilidad). Lo que supone la «carencia» del tiempo de una figura debe interpretarse en términos de una profundización más que como el señalamiento de una suerte de, digámoslo así, “asimetría”. En cualquier caso, nunca haciendo residir en el espacio primacía o prevalencia alguna respecto al tiempo; ni tampoco en la condición “no figurada” del

⁴⁷ *Ibid.*: «Puede haber ciertamente algo fuera de nosotros que corresponda a este fenómeno que llamamos materia; pero en cualidad de tal, como fenómeno, no está fuera de nosotros, sino que tan sólo está como un pensamiento en nosotros, comoquiera que este pensamiento, por obra del sentido señalado [el sentido externo], nos los represente como encontrándose fuera de nosotros» (*Es mag also wohl etwas ausser uns sein, dem diese Erscheinung, welche wir Materie nennen, korrespondiert; aber in derselben Qualität als Erscheinung ist es nicht ausser uns, sondern lediglich als ein Gedanken in uns, wie wohl dieser Gedanke, durch genannten Sinn, es als ausser uns befindlich vorstellt*).

⁴⁸ A 33/B 50.

tiempo, que es lo que se hace cuando se lee esta peculiaridad de la intuición interna a una con su condición de forma de todos los fenómenos, como si los fenómenos externos constituyeran en verdad una “región” de lo ente y por ende el sentido externo un sentido “restringido”. En lo que sería ahora la interpretación inmediata y regular “fisiológicamente” pregnante (como una suerte de “psicologismo empírico”). Digamos, por de pronto (es decir, volveremos y terminaremos de dilucidar esto en otro momento), que lo que nos encontramos como figura del tiempo, la línea, no es nada más que una analogía; lo que hace que sea inadecuada para explicar una de las relaciones de tiempo, la de la simultaneidad concretamente, aunque siga teniendo valor para explicar la otra, la de sucesión (considerando incluso que la idea de «que prosigue hasta el infinito» —que no indefinidamente— da cuenta adecuadamente de una semejanza⁴⁹ con la forma, que también, por esa su condición formal, es en cuanto tal “inasequible”). Pero ahora vendremos sobre esto.

Lo que viene a constituir en general “algo” en sentido sensible es la condición de respectividad de todo ente en tanto que tal respectividad tiene lugar sólo sensiblemente, lo que significa, fenomenológicamente hablando, siempre sólo como un cierto mostrarse en el que de consuno algo queda sustraído. Esta podría ser una buena caracterización de la *idealidad*. La mostración finita o la condición finita de “*scheinen*” de todo “*Erscheinung*” (la condición neutra, no en su sentido negativo queremos decir, de “*scheinen*”), que con ser sensible no es pues simplemente externa. Una tal mostración significa, primero, que se trata de algo que “está ahí”, algo con lo que nos “hemos” y además “inmediatamente”, que es lo que en el fondo viene a significar la figura de la intuición en general, la ausencia de toda mediación⁵⁰. Algo que, es decir, por esto mismo, sólo puede tener lugar si aquello que se muestra y el mostrarse mismo se recortan sobre una no-mostración o una cierta nada, que expresa su finitud y lo constituye propiamente en su ser. Esto es precisamente aquello que, en segundo lugar, lo convierte en algo que nos concierne, pues es en punto a esta nada, decimos, que podemos hablar de vinculación tal y como sólo puede tener lugar en nosotros, como vinculación finita. ¿Significa esto entonces que también aquí hay “conciencia”, que es como hasta ahora hemos visto ese “irnos en nuestro ser” con que fenomenológicamente se presenta el concernimiento?. Como “conciencia” en el sentido en que la hemos caracterizado, cuando lo que estaba en juego era justamente la lógica o “lo lógico” y el juzgar, no. Pero como “sentimiento”, que expresaba la dimensión inalienable de la receptividad en todo “habérmolas con”, sí.

Prosigamos con el análisis de la idealidad (el de la aspectualidad lo ultimaremos más adelante). Considérese que esta respectividad y su determinación fenomenológica (que es en lo que en el fondo consiste la idealidad) tienen que poder alcanzar tanto al espacio como al tiempo. Pero entonces, ¿qué diferencia suponen estos y su condición de “externo” e “interno”? El sentido externo constituye la respectividad atingente a la existencia y a, vamos a decirlo así, nuestra condición de “estar”. En cierto modo lo que podemos considerar inmediata y regularmente como “respectividad”. Pero es así que, lo mismo que hemos visto en la estructura del “habérmolas con”, a saber, que la relación que es no admite ser reducida a los dos términos y que tiene que sostenerse siempre en el “entre” mismo, tampoco en el caso de la relación sensible o respectividad puede ser así que la relación se establezca simplemente de las cosas para con nosotros sin que ese otro término, en sí mismo abstracto como “término”, que somos noso-

⁴⁹ Sobre la analogía cf. *Prol.* § 58; IV, 357, nota.

⁵⁰ Tal y como se ve cuando la intuición finita es contrapuesta (en lo que, como hemos visto al comienzo de este trabajo) a la intuición no finita, la «intuición intelectual».

tros o que son las cosas, tenga también su interna relevancia en punto a la relación (el hecho de obviarlo y de hacer recaer todo el peso de la relación en las cosas está a la base de esa interpretación inmediata y regular que es el «idealismo material»). El hecho de que este término se presente ya justamente como “apertura”, que es lo que hemos visto que viene a significar la “sensibilidad” o “receptividad”, es ya una indicación de que la relación o la diferencia es interna (frente a lo que inmediata y regularmente se impone, que, como muy bien ha visto Kant, supone una interpretación sustancialista del ente que somos nosotros mismos, es decir, formulada en términos críticos, aunque no por Kant, un “realismo trascendental del sentido interno”). Pues bien, este hecho, el que sólo seamos nosotros parte de la relación en tanto que abiertos o constituidos en esa nuestra finitud en y como respectividad es lo que requiere y exige que en el “habér-nos-las-con” que es el conducirnos fundamental del conocimiento tengamos no sólo un sentido externo en esa su inmediata condición de respectividad (como lo que significa esa condición o ser-respectivo) sino “además” un sentido o un respecto que Kant llama «interno». Porque nuestro ser finito, nuestro cabal ser finito, tiene que comportar esta “doble”, vamos a llamarla así, de la respectividad. De modo que sólo podremos hablar de una respectividad cabalmente considerada en punto a la finitud, tal que alcance a nuestro “ser-con”, si la respectividad comprende igualmente a lo que hemos llamado antes “concernimiento”, es decir, como ese “irnos” nuestro ser en nuestro ser, en su “modo” sensible (o mejor, en lo sensible de ese modo). Como nuestro ser-con concernido⁵¹. Esto es lo que a nuestro juicio significa el sentido interno.

El tiempo es, como forma, la distinción de la multiplicidad (o la constitución de una multiplicidad distinta), pero de una multiplicidad que no es en la que me encuentro con “otras” cosas, lo que supondría poder pensarlas separadamente (abstractamente), sino la multiplicidad en la que, por pertenecer a mis ser ese encontrarme, “me” encuentro. Porque por el ser-con que me constituye de alguna manera, si puede decirse así, me hago frente a mí mismo, esto es, me hago frente como *multiplicidad* (donde el “sí mismo” y el reconocer-me emergen de un tal enfrentar[-me]). Es decir, donde la multiplicidad distinta del tiempo es la multiplicidad del “yo”. Este término tiene que ser utilizado con mucho cuidado, pues se trata de encontrar una determinación que sea estrictamente sensible. Aunque Kant ya nos prepara un concepto adecuado cuando en los Prolegomena señala que el “yo” no es en modo alguno concepto, porque no puede ser tampoco, considerado en su sentido propio, predicado de nada. El yo, en efecto, está más acá y es un «sentimiento»⁵². El sentimiento de nuestro propio “estar”, lo que quiere decir el sentimiento de nuestro interno «ser-ahí» o *Dasein*. Pero donde tanto el espacio como el tiempo pertenecen a este estar; de hecho éste es el sentido en el que ambos son «hechuras subjetivas». El tiempo constituye la partición y distinción del “horizonte” en el que sólo el yo puede encontrar-se. Como el “ahí” del yo en el sentido de la respectividad de sí. De este modo, el tiempo marca las relaciones en las que el yo se encuentra propiamente en relación a sí mismo (y ello, insistimos, en el único modo en que ello es posible para nuestra sensibilidad finita), en lo que podríamos considerar como su condición interna y sensiblemente “abierta” si podemos decirlo así, como el estar concernidos por esta nuestra multiplicidad. Como el concernimiento

⁵¹ En el Cap. XI abundaremos en la idea de “concernimiento” que acompaña a la idealidad. Es decir, porque el concernimiento de la idealidad que aquí señalamos es el concernimiento “inmediato”, aquel que está vinculado con el propio tener lugar de la fáctica diferencia, cuando también tiene que haber un concernimiento en el sentido del descubrimiento y sostenimiento de la tal diferencia, e igualmente fáctico, que es lo que nos vamos a encontrar como las distintas “ciencias de razón”.

⁵² *Prol.* § 46; IV, 354, nota.

sensible de una tal multiplicidad como nuestra. (Digamos también, antes de seguir, que por lo mismo, siendo así que el yo no puede ser en modo alguno concepto, tampoco puede considerarse como “objeto” en sentido propio, es decir, comprensible como “género”. Así, en los Paralogismos se discute todo el tiempo la pertinencia de considerar al «alma» (yo) y al «cuerpo» como objetos de experiencia, distinguibles y reconocibles “específicamente”, porque más bien deberían considerarse como elementos de la experiencia, en el sentido de atingentes a la posibilidad de la experiencia —éste es el sentido en el que a nuestro juicio, como ya hemos dicho en otro lugar, se habla de «experiencia interna» al comienzo de esta sección de la Dialéctica trascendental⁵³. Es decir, fenomenológicamente anteriores a toda distinción o división “regional”. Por lo mismo, tampoco podrá decirse simplemente que los sentidos externo e interno constituyen una división solamente fisiológica de dos “regiones” de lo ente. Esto es lo que nos interesa desentrañar aquí como el “quale” de cada una de las intuiciones.)

Pero, ¿cómo se expresa esto de un modo fenomenológicamente pregnante?; ¿en qué puede consistir el “quale” tanto del espacio como el del tiempo?.

7.5. Cualidad subjetiva del espacio. Cualidad subjetiva del tiempo. (II)

La cualidad subjetiva del espacio es la de la exterioridad. Esto quiere decir, por de pronto, que se trata del “afuera” respecto a nosotros, que aquí la “relación” es la del “estar-fuera”. Pero esto no es decir nada a menos que se comprenda qué diferencia a este “fuera” del “dentro”. Esto es, porque tanto en el caso del espacio como en el del tiempo, en la medida en que se trate de un cierto estar, pertenecen al ser-expuesto del sujeto (es lo que significa también su condición de multiplicidad inalienable); que sólo se pueden comprender los términos de la distinción si se copertenecen de alguna manera. Esto es lo que hemos querido significar con la idea de respectividad (como clave de la idealidad). Pues bien, la multiplicidad con que se presenta el espacio como intuición externa es la de las tres «dimensiones». O dicho de otra manera, la discernibilidad propia del espacio es triple. El espacio constituye una trama de relaciones tal que todo lo que está en el espacio está siempre en tres relaciones. El problema para entender esta condición es que la geometría “abstrae” cada una de las tres dimensiones, amén del hecho de que, tal y como indica el término “dimensión”, apunta más que nada a su condición métrica, cuando desde el punto de vista cualitativo quiere decir ante todo una condición topológica (en el *Opus postumum* Kant se refiere a las tres dimensiones del espacio y a la única dimensión del tiempo como los «predicados matemáticos de la intuición»⁵⁴). Así, cuando Kant señala el fenómeno de la incongruencia⁵⁵ está apuntando justamente a esta condición no mensurable del espacio. Al hecho de que la relación es triple, lo que quiere decir que las cosas se constituyen espacialmente no en tres dimensiones, como si pudieran ir añadiéndose una a otra, sino de que lo que está en el espacio lo está siempre y sólo en tres relaciones, en una respectividad triple e

⁵³ Para todo esto cf. A 341/B 399 y ss.

⁵⁴ O.P., XXII, 11. Así, la dimensión se define en la Metafísica de Pölitz como «propiamente la representación de la magnitud de una cosa que, empero, es distinta de las otras cosas por lo que hace a la forma [e.e., por lo que hace a la esencia, porque sí podría serlo en punto a la dimensión: J.G.F.]» (XXVIII, 570), como el “lugar” de la cantidad, o mejor, como el lugar que es “cantidad”.

⁵⁵ Es lo que hace en el texto precritico de *Von dem ersten Grunde des Unterschiedens der Gegenden im Raume* y luego en *Was heißt sich im Denken zu orientieren?*, a los que ya nos hemos referido anteriormente.

inalienable. Por eso la incongruencia resulta tan pregnante, porque señala que las tres dimensiones se pertenecen mutuamente y nunca pueden considerarse separadamente. Esto es, porque, como todo en él es singular, señala que hay algo que hace unidad de las tres y que impide pensar abstractamente nada que se encuentre en el espacio. La multiplicidad espacial consiste por tanto, considerada cualitativamente queremos decir, en esta condición relacional triple y no dimensional, el que siempre y en cada caso todo lo ente está determinado por tres relaciones, abierto a esta triplicidad si puede decirse así. La ex-posición a la misma constituye todo lo ente como tal multiplicidad triple. En este sentido tenemos que no se puede dar razón de las tres dimensiones⁵⁶ (de la misma manera que, como hemos dicho más arriba, no se puede dar razón de las formas de los juicios o de las categorías, de que sean esas y no otras). Esto es lo mismo que decir que el espacio geométrico y el espacio metafísico tienen que distinguirse⁵⁷.

Así, como el espacio no es antes que nada un espacio geométrico (que sería el espacio en punto al conocimiento, aunque como veremos investido igualmente de una cierta facticidad) sino un espacio topológico todo lo que está en el espacio es algo cuyo ser consiste en estar en la relación. Donde el “ahí” de la relación siempre sólo puede ser el de una cierta respectividad. En todo caso, el concepto de idealidad comprende el de respectividad justamente porque siempre hay una cierta orientación, lo que significa un sentimiento y por tanto un estar en general al cabo de las cosas; aunque —esto es importante— en este caso no sea en punto a una diferencia de “lugares”, es decir, señaladamente para marcar una “dirección”, que es lo que significa propiamente “orientación”, sino tan sólo la diferencia misma que constituye a los lugares en su multiplicidad, el sentimiento de la distinción *en general*. Concretamente (por esto que acabamos de decir) la relación/ distinción de «fuera de mí» y «fuera unas de otras y unas junto a otras», donde la primera determinación no es ajena o independiente de la otra sino que sólo porque la primera es también lo es la segunda. Porque sólo en la medida en que estemos nosotros mismos ex-puestos podremos hablar en general de relaciones espaciales. Eso y no otra cosa es lo que se intenta mostrar en el cuarto Paralogismo, particularmente en su primera redacción. El hecho de que siempre «tengo que considerarme en relación» (*in Relation*) (lo que sería —nos referimos al «*betrachten*»— un rendimiento de la reflexión sobre el que vamos a volver ahora⁵⁸) porque el sentido externo es «ya en sí mismo referencia a algo real fuera de mí»⁵⁹ (la cualidad subjetiva del texto de la *KU*). Lo que sucede es que en la exterioridad así entendida, o al menos en la exterioridad formulada de esta manera, no hay ningún índice fenomenológico de la triple condición del espacio. Como acabamos de señalar, no hay nada que indique el “fuera” tenga que serlo siempre sólo triple. O que de haberlo, será justamente de naturaleza puramente

⁵⁶ «*Der Grund von der dreifachen Dimension des Raumes ist noch unbekannt*» (I, 23) es el título del §9 de los *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*.

⁵⁷ «*Der Begriff der Dimension gehört auch nicht in die Metaphysik*» (XXVIII, 570). En la Recensión sobre los ensayos de Kästner (XX, 419), de 1790 (las lecciones de metafísica editadas por Pöhlitz fueron leídas por Kant en torno a 1780), nos encontraremos de nuevo con esta distinción. Pero sobre esto vendremos más adelante. De hecho, va a estar en el centro de nuestra interpretación de la geometría y (porque clave de la interpretación) de la paradoja del sentido interno.

⁵⁸ En todo caso, relaciónese con los procedimientos de “su-posición” de otros y del «punto de vista» (*Gesichtspunkte*) de otros de los que se habla en los Paralogismos de *A*. Los procedimientos con los que y como los que nos hacemos cargo de ese sentimiento y condición de exposición sensible y que estarían en el nervio mismo de la reflexión *qua* filosófica (*qua* ontológica).

⁵⁹ Cf. la nota final del Prólogo de *B*. B XL-XLI y B XL respectivamente.

“metafísica”, es decir, puramente “fáctica”. Lo que conviene a la metafísica es mostrar «cómo pueda *haber* la representación del espacio» (traducimos así, tal y como viene indicado por la fórmula impersonal, “man”, que lo rige, el “haben”), «cómo está *dado*»; por tanto metafísicamente, «antes de toda determinación del mismo [como] conforme a cierto concepto de objeto»⁶⁰, que constituiría el momento trascendental. Algo de lo mismo que nos encontramos en el texto precrítico, donde la falta de fundamento para esta triple dimensión se remite, y se remite, como no podía ser de otro modo, hipotéticamente (como decimos, ahora vendremos sobre este extremo), a una ley dinámica, es decir, al “factum” que nos encontramos en la naturaleza y que nos constituye igualmente de modo fáctico, haciendo de la «imposibilidad de la que tenemos noticia en nosotros» algo de la propia «naturaleza» de nuestra alma; esto es, haciendo de nuestra alma, no una sustancia “inconcussum”, sino, justamente al contrario, una realidad respectiva o que es respectividad (reciprocidad en términos dinámicos), que es lo que constituye una fuerza⁶¹ y lo que puede ser tomado como determinación “metafísica” pregnante (piénsese por ejemplo en las Anticipaciones de la percepción).

Se trata del proceder que hemos visto al comienzo en punto a la “suposición” de un ser infinito. O en punto a la suposición de lo infinito. Porque lo que está en juego es, en efecto, el que la reflexión nos ponga en la posición del límite y nos determine como seres finitos. Que nos ex-ponga y lo haga fenomenológicamente (si se quiere, que haga que reparemos en ella, “be-merken”). Para lo cual hace falta que yo me considere o me ponga-en-consideración (*betrachten*) respecto a lo que no es finito. Hace falta que piense (en ese particular sentido de “presuponer”) lo in-finito. La idea de que las intuiciones puras son, metafísicamente consideradas, como “conceptos dados”, justamente eso, magnitudes infinitas, apunta a esto mismo. Aunque sea siempre así que esa reflexión va a una con la finitud de la receptividad, por tanto con el acogimiento sensible de tal límite, con el sentimiento pues. Pero como un sentimiento de necesaria vinculación, como el sentimiento que nos descubre y como el que se descubre la reflexión en punto a nuestra condición finita. Porque las intuiciones puras tendrán que poder conectarse con la reflexión como la que emerge la teología natural y en esa su especial consideración del ser infinito, que es lo que de alguna manera habrá que buscar también en la paradoja del sentido interno. Porque es nuestra condición fenomenológicamente finita lo que se expresa en aquella paradoja (como las Observaciones «II» y «IV» añadidas en *B*). Asimismo esto deberá ponerse igualmente en relación con el concepto de «inconcebible», *Unbegreifliche*, que aparece en los *MA*⁶².

Pues bien, lo que sí podemos considerar con ayuda del fenómeno de la incongruencia es que cada dimensión siempre sólo constituye singulares porque no se agota nunca en sí misma y remite a una “totalidad” o “englobante” que le da su verdadera condición y calado sensible; cualquier fenómeno de simetría sólo puede resolverse, es decir, salvando la incongruencia, si

⁶⁰ «Die Metaphysik muß zeigen, wie man die Vorstellung des Raumes *haben*, die Geometrie aber lehrt, wie man einen *beschreiben*, d.i. in der Vorstellung *a priori* (nicht durch Zeichnung) darstellen könne. In jener wird der Raum, wie er, vor aller Bestimmung desselben, einem gewissen Begriffe vom Objecte gemäß, gegeben ist, betrachtet; in dieser wird einer *gemacht*» (XX, 419; los subrayados son de Kant).

⁶¹ «Die Unmöglichkeit, die wir bei uns bemerken, einen Raum von mehr als drei Abmessungen uns vorzustellen, scheint mir daher zu rühren, weil unsere Seele ebenfalls nach dem Gesetze des umgekehrten doppelten Verhältnisses der Weiten die Eindrücke von *draußen* empfängt, und weil ihre Natur selber dazu gemacht ist, nicht allein so zu leiden, sondern auch auf diese Weise *außer sich* zu wirken» (I, 124-5).

⁶² Cf. *MA* IV, 564.

“salimos” si puede decirse así de la dimensión en la que nos encontremos. Dos líneas (si fuera posible representárselas más acá del plano) si pasamos al plano, que permitiría superponerlas, dos figuras en dos planos si pasamos al volumen, y, por qué no, también dos volúmenes, las dos manos de las que nos habla Kant, si pasamos al, kantianamente hablando⁶³, espacio absoluto, como aquel espacio único de super-posición posible para las tres dimensiones, es decir, el espacio superponible al espacio sin más, su único afuera. Entendido por tanto como esa condición subjetiva de nuestra finitud, como la respectividad de lo infinito si se quiere (que es lo que nos parece que se pone en juego en los *MA* sobre los que volveremos más adelante); en modo alguno como “realidad en sí”. Ahora bien, como decimos, de esta manera sólo vemos que lo que hemos llamado “respectividad” es la condición propiamente intuitiva de la intuición, tal y como Kant la caracteriza frente al concepto en la Exposición metafísica de las dos intuiciones puras. La cuestión en verdad es cómo esa relación así constituida de modo múltiple (sea triple o no) es específicamente “exterior”. En qué reside la exterioridad si es así que en general toda intuición debe significar exposición. O dicho de otra manera, si lo propio del sentido externo es algo así como el estar-en-relación, qué diferencia este estar, fenomenológicamente, del que deberemos poder encontrar en el tiempo. Volvamos a la cuestión de la “triplicidad”.

Lo que a nuestro juicio es fundamental de la condición triple de la relación de exterioridad es el sentido que tiene o que gana en contraposición a la condición una de la relación interna que es el tiempo. Como hemos dicho ya, aunque espacio y tiempo no son conceptos de reflexión, tiene que ser así que una y otra relación, en la medida en que conciernan a todo lo ente que se da sensiblemente, pero sean distintas, es decir, irreducibles una a la otra, tienen que poder pensarse en este modo de la diferencia que une. Donde una tal diferencia deberá pensarse en punto a y desde la condición especial que es el “sentido” o la “receptividad”. Pero, ¿cómo?. Consideremos qué clase de multiplicidad es la espacial. Decimos que expresa la respectividad de las cosas, nuestro estar cabe las cosas. Kant expresa esto de modo pregnante con la expresión «estar-juntos-con» (en el sentido de uno-con-otro), *Beisammensein*⁶⁴. Esto es, como el estar-cabe de lo ente que es siempre sólo nuestro estar-cabe. Considérese que esta relación hace que los entes sean singularmente espaciales⁶⁵ (porque y en la medida en que nuestro ser es ese particular modo de la respectividad). Pues tal estar-cabe espacial no hace sino determinar lo ente como lo que está ahí, que siempre y al mismo tiempo supone un estar no-aquí y no-allí (o si allí un no-aquí y no-ahí, etc.), o no-arriba y no-abajo (lo mismo *mutatis mutandis*), o no-delante y no-detrás (*idem*). Pero donde, como el tiempo también los constituye singularmente,

⁶³ Porque, como señala Wittgenstein en el *Tractatus* (cf. la proposición 6.36111), lo único que hace falta es que las figuras incongruentes «sean sacadas fuera de este espacio» (*aus diesem Raum herausbewegt zu werden*), es decir, del espacio que ocupan. Por tanto, en el caso de las manos, que sean sacadas “fuera” a un «espacio cuatridimensional».

⁶⁴ A 375.

⁶⁵ Luego la encontraremos en la segunda edición para referirse a la condición singular del tiempo, que como forma del sentido interno constituye el «modo como la multiplicidad está junta [*beisammen*] en el ánimo» (B 68). Pero donde a nuestro juicio lo que se quiere significar tanto en uno como en otro caso es que la “relación” que constituye la forma pura de la intuición, al menos si la consideramos cualitativamente, se refiere siempre a la condición de un cierto “ahí” como lo propio de la intuición. Otra cosa será, como veremos al tratar la cuestión de la aspectualidad, cómo esta cualidad viene a comprometerse en el conocimiento y en su validez y cómo participa de la síntesis *a priori* propiamente dicha, que es la síntesis trascendental de la imaginación (la síntesis que se produce por la acción del entendimiento sobre la sensibilidad —conforme a B 151-2—, pero todo esto lo veremos en el análisis de la autofección).

la singularidad de una tal relación se gana precisamente en su condición de “triple”, y ello en el sentido en que la hemos presentado antes, es decir, como un triple “pliegue” si puede decirse así de lo que siempre sólo es unidad, por tanto precisamente por no tratarse de un solo pliegue; no por el hecho de ser tres, pues no es una cuestión numérica, sino por la figura topológica de una triplicidad y lo que supone. A saber, lo que hace y distingue a tal relación como “ser-cabe” es que nos coloca y hace de nosotros, pero siempre como estar, “posición”, o mejor, como posición finita, siempre sólo de-finida, posición ex-puesta o ex-sistencia. Como hemos dicho al hablar de orientación, lo propio de este sentimiento es que configura una cierta “localidad”, que es la clase de espacio, el “locus” queremos decir, que puede considerarse como sólo espacio cualitativo. Pero donde la orientación y el espacio así constituido es siempre sólo derivado respecto de este “ser-cabe”, que no quiere decir sino el hecho de que toda posición, por este es nuestro propio y constitutivo ser-cabe, es siempre únicamente relativa (que es donde jugaría el concepto de espacio absoluto, no como un “algo” separado, que comprendería “en sí” a las cosas, sino justamente como el trascender mismo de todo límite y de toda cosa, su quicio mismo si puede decirse así).

Pues bien, a nuestro juicio es ésta, como una tal localidad espacial sin más, o como otro nombre para lo propio de la “exterioridad” del espacio, la determinación propiamente cualitativa y subjetiva de la exterioridad; la fijación y la ubicación en general de algo porque siempre y en cualquier caso la ubicación general de nosotros en la medida en que estamos *atravesados* por la triplicidad —entiéndase como multiplicidad en general— dimensional. (Lo cual, dicho sea de paso, significa que una historia humana, que es la que vimos como posible “orientación temporal”, no es posible en modo alguno sin una “geografía”. Esto es, donde algo así como la “antropología” sería la única disciplina que podría llevar a cabo esta labor.) El espacio y la multiplicidad dimensional que supone sirven para producir lo que podríamos considerar en un respecto estrictamente sensible “identidad”. La respectividad de las cosas o idealidad externa constituye el *quale* que cierra y dispone el lugar, constituye la localidad, que es lo mismo que decir constituye *identidad*, o bien, en un sentido redundante, la identidad *de lugar*, pues es “lugar” a lo que apunta la identidad sensible misma. Esto y no otra cosa es lo que significa la relación de ser-cabe, y este bien puede considerarse como el nombre para expresar la singularidad del espacio (el rendimiento de algo “como singular” del espacio). Ciertamente esta no es la determinación que nos encontramos en la Estética trascendental, aunque la insistencia de Kant en la doctrina de la idealidad de las intuiciones puras (“la” doctrina que se sostiene en la Estética trascendental y la doctrina “estética” de la Crítica —como vamos a ver, indisolublemente unida a la doctrina “lógica” o “lógico-trascendental”) no puede desentenderse de esa su condición genuinamente “sensible”, de su condición de “intuición”, que es el nervio mismo de la Exposición metafísica, así como de las Observaciones finales (concretamente de las tres añadidas en *B*, que no hacen sino abundar en la facticidad de las intuiciones puras). En todo caso, esta identidad, y es lo que debe no olvidarse, está “dibujada” por la receptividad y en el modo en que eso sólo puede tener lugar por mor de la receptividad. Lo que quiere decir como sentimiento. Este es el fundamento y la esencia de esa cualidad subjetiva de la que venimos hablando todo el tiempo. Pero entonces, ¿y el espacio de la geometría?. Como veremos, esto deberá dilucidarse en relación a la actualidad.

Pasemos a examinar el *quale* del tiempo. Por lo que hace al tiempo tenemos que la relación de sucesión constituye tal “quale”. La sucesión, considerada así (en término cualitativo queremos decir, como lo mentado por Kant con la expresión «*Folge*»), es la insistencia de un tiempo tras otro, o mejor, la insistencia del “tras” mismo; la sucesión consiste en di-ferir. Repárese en que lo que determina la relación de sucesión como tal relación es sólo el «tras» o

«después», el «*nacheinander*» o el «*post*»⁶⁶, la inalienable condición de apertura o separación de lo que está en el tiempo en su ser. El que no puede dejar de diferir, de modo y manera que cada parte del tiempo sigue a otra y que consiste siempre sólo en seguir, en ser otra; ni si quiera en preceder, para lo que haría falta “sostener” las distintas partes, cosa que, al menos por lo que hace al “quale” mismo del tiempo y al sentido de su relación (por lo que hace a la constitución de la multiplicidad como relación, a su distinción) no es posible. Por eso el tiempo también es una magnitud in-finita, esto es, porque tiene que ser siempre, *jederzeit*, o absolutamente, un tal diferir. Lo otro, considerar que el tiempo y la sucesión se constituyen más bien en la precedencia sería tomarlo más bien como “resultado”, como una magnitud que más bien se va ganando, como una magnitud in-definida (esta diferencia es la clave de la solución las Antinomias matemáticas, el que no se puede confundir las intuiciones puras con magnitudes mensurables cuando más bien son magnitudes cualitativas, es decir, cualidades que determinan una multiplicidad y lo hacen además de cierto modo, o como un cierto modo de multiplicidad). Ahora bien, este diferir tiene que ser un diferir en sentido propio, marcando una distinción y constituyendo, como decimos, una multiplicidad distinta. Esto es fundamental. Porque, recuérdese (y esto vale tanto para el tiempo como para el espacio), la multiplicidad de la subsunción, la multiplicidad puramente lógica de “género” y “especie”, tiene una “continuidad” que nace del hecho de que en verdad no hay distinción, pues siempre la conciencia del predicado se reconoce analíticamente en el concepto del sujeto. Como una multiplicidad in-determinada o —en lo que nos parece que es un uso propio del término kantiano— «indefinida»; como una multiplicidad in-distinta. Donde la distinción consiste en que hay partes, por tanto en que una parte y la siguiente se distinguen, que es lo que determina (en cuya determinación consiste) la relación de sucesión, esto es, la relación de “después”. Por eso la Exposición trascendental del tiempo tiene su, vamos a decirlo así, “exhibición” en la «doctrina general del movimiento»⁶⁷, como un ir teniendo lugar una multiplicidad de partes distintas. Donde, a diferencia de la línea que hemos visto más arriba, esto no es una analogía. Pero, ¿cómo?. Es decir, porque el movimiento podría considerarse como una línea cuyas “partes” son distintas, sí, pero justamente por pertenecer a la intuición externa, “extra partes” diríamos (aunque en verdad una línea no es sino la “figura” en la que se expone una dimensión; esto es, donde no hay propiamente “partes”). Para que tengamos esta partición de la serie del tiempo, por ende su constitución como serie de partes distintas (que es en lo que consiste en el fondo todo “orden”, un cierto agrupamiento de partes distintas), pero *temporalmente* distintas, hemos de poder encontrar algo que suponga una diferencia. La diferencia en la que, como una suerte de insistencia, consiste el diferir; la diferencia que hace “parte” y esto de modo y manera que sea siempre sólo “después”, es decir, como la parte ya de antemano es “traspaso” si puede decirse así y, en esa condición, siempre ya “parte” distinta y reconocible temporalmente. El problema es que en el espacio se encuentra esa diferencia precisamente por esa su constitución triple, porque sus partes sólo son por mor de una relación múltiple y una, esto es, por mor de una relación “cruzada”. Siendo así que, como hemos visto, esto da lugar a una suerte de “apertura”. En el caso del tiempo, como intuición que es, también ha de ser así que encontremos multiplicidad (que es lo requerido cualitativamente por la “relación”);

⁶⁶ Cf. *Dissertatio*, § 14, 1. II, 398-9.

⁶⁷ B 49.

de hecho, la sucesión es definida justamente como la existencia «*temporibus diversis*»⁶⁸. Pero hace falta, y esta es la clave, comprender cómo se abre la relación o cómo se constituye la multiplicidad. Pues bien, esto es lo que supone la otra relación temporal, que es la de “simultaneidad” (que deberá entenderse en el sentido del adverbio, «*zugleich*», «*simul*» que es como viene significado en la Estética trascendental, lo mismo que antes hemos hecho para referirnos a la sucesión con la expresión «uno [tiempo] tras otro», porque «simultaneidad» o «ser simultáneo», *Zugleichsein*, lo mismo que «sucesión», *Sukzession*, viene a significar más bien el esquema, por tanto una vez vinculado el tiempo con la categoría pura, no lo que aquí pretendemos poner a la vista como cualidad subjetiva, que sería lo mentado por *Folge*). Pero no como otra relación, aunque Kant lo explique así, sino como un aspecto fenomenológicamente necesario para la relación temporal misma, que quedaría así desdoblada. Concretamente jugando el mismo papel que en el espacio encontramos en la diferencia entre el “fuera de nosotros” y “unos fuera de otros”. Porque para que pueda haber una dispersión temporal y para que pueda tener lugar la constitución de la multiplicidad misma del tiempo hace falta antes que nada (o a una con ésta) un cierto “ahí” temporal del sujeto. Piénsese que algo de esto tiene que ser, pues, como señala Kant, la forma del sentido interno es la sucesión. Esto es, siendo así que la analogía de la línea resulta por eso inadecuada, ya que hay una propiedad del tiempo que no puede deducirse de las propiedades de la línea, a saber, que «las [partes] del último [el tiempo] son siempre una tras otra»⁶⁹. La necesidad de esta doblez, de por una parte la condición cualitativa y subjetiva y por otra la relación que, cualitativamente también, se genera por mor de ella, esta necesidad, decimos, es a nuestro juicio la clave.

En el texto de la *Dissertatio* se puede apreciar bien la dificultad que intentamos plantear aquí. Porque es claro que hay multiplicidad, que el tiempo es una multiplicidad. El tiempo (así se expresa en este texto) es por ello una “magnitud” o «*quantum*». Ahora bien, es un *cuánto*⁷⁰ *continuo*, lo que significa que si tiene que poder comprender una magnitud discreta, un intervalo, hace falta que en el tiempo puedan encontrarse «*términos*» (*termini*), los límites que van a permitir de-finir la magnitud. Esto también podría presentarse en general (o, incluso, también en el Esquematismo) como el problema del número. Cómo es así que en lo que en cuanto tal no hay diferencia, el *quantum*, podemos reconocer “algunos”, cómo puede llegar a alguna “determinación” en general, *quantitas*. Téngase en cuenta que no es que en el texto de la Crítica, es decir, en su parte Estética, estén recogidas estas ideas (la idea de continuidad del tiempo se mantiene, pero la encontramos en un texto de la Analítica de los Principios, a propósito de la condición extensiva de la intuición⁷¹). Antes al contrario, a pesar de que algunos textos fueron

⁶⁸ Diss., II 399: «*Sunt enim post se invicem, quae existunt temporibus diversis, quemadmodum simul sunt, quae existunt tempore eodem*» (los subrayados son de Kant).

⁶⁹ A 33/B 50: «... und schließen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, außer dem einigen, daß die Teile der erstern zugleich, die der letztern aber jederzeit nach einander sind.»

⁷⁰ Cf. la traducción de Ramón Cefal, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*, Madrid, C.S.I.C., 1996.

⁷¹ Cf. A 162-3/B 203-4, donde se contiene el ejemplo de la “línea”, que por otra parte ya estaba en la Estética, a modo de analogía, dijimos, y que luego vendrá a servir inopinadamente para la exposición de la «paradoja del sentido interno» (“inopinadamente” porque, como hemos visto, sirve antes que nada para una profundización en la finitud de la Lógica trascendental y por ende de la Estética, y no, a nuestro parecer, decimos, para confirmar la “subordinación” de ésta a aquélla)

reproducidos, precisamente la cuestión de la continuidad y de la magnitud es fundamental para comprender lo que aquí queremos señalar; el hecho de que la condición de magnitud de las intuiciones sea un “axioma” y no una nota de la Exposición metafísica (el hecho de que una «Ley metafísica de la continuidad» de la *Dissertatio* se convierta en un Principio trascendental de la Crítica⁷²) es ya una indicación suficiente de que no se trata de lo mismo (siendo así que la dificultad se concentra sobre la cuestión del esquematismo y sobre el hecho, señalado por Kant en la segunda redacción, de que la unidad de la síntesis que tiene lugar en las intuiciones puras es la misma que la que tiene lugar en los Principios del entendimiento; que, en cierto modo, esto es, cuando lleguemos a la cuestión de la “aspectualidad”, es lo que queremos tratar aquí). Pero también es fundamental, precisamente por la distancia entre los dos textos, el que hay una incompatibilidad entre la condición de magnitud sometible a concepto y la condición de intuición en general, que es lo que Kant señala en la “paradójica” expresión «magnitud infinita dada»⁷³ de la Estética y que de alguna forma en el texto precrítico intenta pensar con la idea de continuidad (entendiéndose aquí el continuo como la expresión de la condición singular y unitotal de la intuición pura). La incompatibilidad que en la *Dissertatio* encontramos muy pertinentemente expresada en la dificultad de restringir la magnitud. En que, como dice Kant, hace falta salir del tiempo pues los términos no podrían ser tales a menos que «no sean partes del mismo»⁷⁴. Esto es lo significado propiamente por la condición de «momentos»⁷⁵ (*momenta*) de los límites del tiempo (la idea de “término” indica su sentido respecto al continuo, la de “momento” su condición temporal), o lo que es igual (en la que sería su traducción pregnante), la condición absoluta de parte, que es el instante, *Augenblick*⁷⁶. El hecho de que en general sólo puede distinguirse el tiempo si es así que la sucesión, en este caso la continuidad, viene a “romperse” o “quebrarse”. Que es lo que constituye al tiempo como multiplicidad, esa insistente condición de “di-ferir” de sus partes. Pero, ¿no es esto lo que nos encontramos como la relación de simultaneidad?. Considérese ahora el problema en términos de la diferencia entre el «mismo tiempo» y «diversos tiempos». Si es así que se trata de la diferencia que hay entre unidad y diversidad, ¿cómo puede ser que la “unidad”, si es que se puede hablar así, constituya una “relación”, esto es, si es así que la intuición constituye por sí misma la unicidad de multiplicidades dadas, que es en lo que consiste propiamente la singularidad?. ¿Qué puede ser entonces, temporalmente —cualitativamente— hablando, la “unidad”, el “mismo” del «*tempore eodem*», si no es la que corresponde a la “singularidad”, que es la figura de la unidad de una multiplicidad dada, la unidad que rinde precisamente la representación pura del tiempo?.

⁷² Cf. *Diss.*, II, 399 y *KrV* A 169/B 211, pero sobre todo, en la Segunda Analogía de la experiencia, A 208-211/B 254-6.

⁷³ B 40, A 25.

⁷⁴ *Diss. Loc. cit.*

⁷⁵ *Ídem.*

⁷⁶ Cf. A 208/B 253, donde se dice también que los instantes «son los límites del tiempo» (*Grenzen der Zeit*).

7.6. Análisis fenomenológico del instante (a vueltas con la cualidad subjetiva del tiempo).

El problema es que intentamos comprender el sentido de la multiplicidad sensible en cuanto tal, lo que quiere decir también al margen de la síntesis, la cual constituye, al menos en principio (estamos pensando en la «síntesis trascendental del entendimiento»), el trabajo objetivo o de constitución de la objetividad (teórica) en general. En este sentido nos parece que el modo y manera en que las intuiciones dan “unidad” a los entes, la, llamémoslas así, “constitución cualitativa” o “sensible” de la singularidad, que está en la finitud del sentido pero también en la aspectualidad, en el hecho de que lo que se muestra lo haga siempre por mor de una sustracción, que esta constitución cualitativa, decimos, nos pone en la pista suficientemente de que el instante constituye el nombre para la esta especial condición temporal que estamos intentando poner a la vista como la necesaria condición de distinción de la multiplicidad del tiempo. Veamos esto.

7.6.1. El instante y la unidad de la singularidad. La singularidad como el rendimiento de toda mostración finita.

La unidad del instante es la unidad de la distinción misma de las representaciones en punto al tiempo; queremos decir, más acá de la condición estrictamente cognoscitiva de la intuición en general. «Toda intuición contiene en sí una multiplicidad que no sería representada como una tal multiplicidad si el ánimo no distinguiera el tiempo en la sucesión de las impresiones: pues *en tanto que contenida en un instante* toda representación no puede ser otra cosa que unidad absoluta»⁷⁷ (los subrayados son de Kant)⁷⁸. El instante es lo que distingue específicamente al tiempo y lo hace una multiplicidad sin más, al margen de —o precisamente como condición de la multiplicidad sin más, requerida por— la síntesis «en la intuición». De este modo, cuando nos encontramos con algo en el tiempo, lo que cualitativamente nos permite reconocerlo singularmente como algo no es sino el “cierre” mismo del tiempo, lo que lo constituye como una multiplicidad, por tanto siempre como un insistente “post”. Como el único límite es el instante o momento, sólo en el instante podemos decir que algo se presenta estrictamente como singular, que es lo que dice expresa este texto de *A* con la idea de que hay unidad y de que esta unidad es absoluta respecto al conocimiento, que logra en y como teoría justamente

⁷⁷ A 99: «Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht die Zeit, in der Folge der Eindrücke aufeinander unterschiede: denn, als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein. Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde (wie etwa in der Vorstellung des Raumes), so ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und denn die Zusammennehmung desselben notwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne, weil sie gerade auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar in einer Vorstellung enthalten, niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann.»

⁷⁸ Heidegger reconoce en el instante y en el ahora, *Jetzt*, la “forma” misma de la multiplicidad, de un «muchos» (que siempre sería un «ya-no-más»). Pero, precisamente por la copertenencia entre la multiplicidad y la síntesis, entiende que tengamos que poder habérmolas con ella en y como conocimiento, tiene que ir acompañada siempre de unidad y de una función de «aunamiento» (*Einigung*) (no puede ser un “ahora” aislado y absoluto) (1987b: 347), que es lo que atribuye a la síntesis propiamente “sensible”, la «Synopsis», o «Syndosis», σύνδοσις (1987a: 135), porque es no sólo una intuición de algo sino una intuición que es un estar-ya-dada la multiplicidad (de un modo «a-objetuante», si se nos permite la expresión) de ese algo. Sobre la interpretación de Krüger (1950), que a nuestro juicio es la que mejor enfrenta todas las dificultades, vendremos en lo que sigue.

una “unidad” (la de la intuición) que es vinculación (frente a la unidad del instante, que sería una unidad que es diferencia). Entendemos por tanto que la distinción lograda por una tal unidad es atingente, como también dice el texto, a toda intuición, en el sentido de “todas y cada una” de las intuiciones, por ende en tanto que representaciones que tienen lugar antes de todo pensar y, esta es la clave, con independencia del conocimiento; en punto, digámoslo así, a la receptividad en general (tal y como debería ser su “intención”, que, con Heidegger, es la de apuntalar el tiempo precisamente en tanto que la forma del sentido interno —de todas las representaciones— como la finitud esencial del conocimiento y de la Razón). Éste su carácter “absoluto” deberá leerse por tanto como la determinación fenomenológicamente pregnante de la singularidad y de la clase de cierre que constituye su figura.

Pero volvamos sobre el espacio. Lo que hemos visto en el espacio es que se trata de una determinación fáctica del sujeto, el que siempre y en cada caso sea finito y por tanto dotado de «sentido» (*Sinn*), siempre ya en relación, que es lo que constituye al espacio como cualidad subjetiva. Siendo así que primero o con cierta anterioridad, de carácter fáctico, somos en el espacio y estamos constituidos por una exposición o ahí, sólo por mor del cual hay (no otra cosa es) esa relación externa, ese “ser-cabe” de las cosas. Lo que nos interesa de esta condición es que siempre se muestra sólo cuando al mismo tiempo hay una sustracción. Pero, ¿qué es lo que se sustrae?. Aquí debemos recordar la distinción entre la aspectualidad, que tendrá que ver con las determinaciones objetivas y con la “constitución” y la “validez” sensible de la teoría, y la idealidad y la respectividad, atingentes a la cualidad subjetiva de la intuición. Teniendo en cuenta, eso sí, que como hemos dicho más arriba la idealidad es la que, por esa su condición puramente subjetiva, tiene la clave de la sustracción que también deberá poder encontrarse en la aspectualidad. Cuando sentimos la relación externa, cuando estamos expuestos en el ahí del espacio, en la trama de los lugares (y de las figuras, que son sólo la forma o el aspecto de los lugares), es así que esto se muestra “como” algo. Tal es la condición de “fenómeno”, entendido como cualidad (como objeto in-determinado), a la que nos hemos referido antes. Podemos decir también que en punto a esto mismo se puede entender que esta condición de cualidad o mera cualidad es la que nos encontramos también en las «meras sensaciones». Pues, como vimos al comienzo, no son otra cosa que eso que sólo empíricamente puede venir a presencia, pero, justamente, siempre en tanto que lo que se da en la experiencia como darse sensible o receptivo. Nos referimos al color y la figura, lo relacionado con la dureza o el calor, el sonido y el sabor (por tanto también el olor), lo relacionado pues con «vista, oído, tacto» y «gusto»⁷⁹. Que son tenidos precisamente por “lo subjetivo” de la representación sensible de los objetos de experiencia. Lo que quiere decir al margen de lo que podamos considerar como propio de la validez objetiva de las intuiciones. ¿Vinculados entonces con la mera cualidad del espacio y el tiempo?. Si tenemos en cuenta que la tercera Crítica se va a ocupar de ellos, por tanto en cuanto atingentes al Sentimiento de placer y displacer, queda claro que la determinación objetiva de las intuiciones es justamente lo que no viene al caso cuando se considera la belleza o lo que place, que es lo que nos encontramos en y como sensaciones (en tanto que) vinculadas a los cinco sentidos. Pero también es claro que sólo una determinación cualitativa de espacio y tiempo nos permite hacernos con tales sensaciones. Aunque no podemos detenernos en esto quede al menos apuntado.

Lo que no se muestra y queda oculto por la afección (la sensación) es la propia facultad de representación. Lo que quiere decir, el propio sujeto en tanto que representador. El “sentido

⁷⁹ B 44 y A 28/B 44.

externo” es tan sólo una descripción fenomenológica de la condición de la receptividad que en tanto que afección pone ahí y constituye algo y lo muestra. Sin más. Siempre por tanto como un cierto “sentir-se” y vinculado con lo que hemos apuntado ya más arriba como “sentimiento”. Ahora bien, lo que sucede es que, *en general*, una tal mostración, la posición sensible de algo en la representación, es siempre y al mismo tiempo algo así como la exposición del sujeto, donde en este sentirnos y estar expuestos, y esta es la clave de la idealidad, siempre ha de tener lugar una cierta sustracción, la sustracción de nosotros mismos, la sustracción del “-nos” en el “sentirnos”. Es lo que supone, como decimos, en general, la receptividad como el hecho o *factum* de acogimiento de algo (la receptividad de la “*Empfindung*”, que entenderemos aquí en un sentido amplio). Pero donde esto, y esta es la clave que buscamos, tiene que poder reconocerse fenomenológicamente. La cuestión es cómo podemos encontrar y reconocer el *factum* de la sustracción cabe la propia sensibilidad. Lo que vamos a intentar mostrar es que si esto tiene que poder hacerse en términos sólo sensibles tendrá que ver necesariamente con la única diferencia en punto a la mostración y a la cualidad del mostrarse que hay en la sensibilidad, en la diferencia entre el sentido externo y el interno. Donde esto, además, podrá entenderse en un sentido estrecho y en un sentido amplio. Estrictamente si, tal y como lo hemos planteado, se mantiene la diferencia en punto sólo a la teoría. En una lectura amplia, en cambio (la que traería la sensibilidad a su fundamento metafísico, como receptividad), si consideramos además que esta diferencia ha de tener consecuencias y debe suponer un, digámoslo así, marchamo fenomenológico “general”, como algo de la constitución fáctica general de cualquier Facultad⁸⁰.

La dificultad, en general (en la sección siguiente seguiremos con la fáctica diferencia de los dos sentidos), estriba en cómo pensar esta sustracción. Esta dificultad está emparentada con la que antes hemos señalado sobre el hecho de que, al menos aparentemente, el espacio parece ser la intuición propiamente “aspectual” y por ello en cierto modo la única propiamente “intuición”. Pero en cierto modo llega más acá. Si es así que en este *factum* fenomenológico de la mostración queremos leer el funcionamiento general de toda fuerza de representación, no obstante estemos hablando aquí del conocimiento y nos interesen aquí esa representación que es el concepto y esa fuerza que es el entendimiento (como la facultad de la “conformidad a ley”). De leerlo así, con un calado tal queremos decir, la dificultad tiene que poder comprenderse aquí en punto a la sensibilidad que participa del conocimiento, pero también en general para toda sensibilidad, siempre allí donde en la constitución o conformación de toda representación la fuerza o facultad misma de representación del caso esté afectada por la finitud, como no puede ser de otra manera en tanto que todas son facultades *fácticas* (pues el paso de una a otra lectura obede-

⁸⁰ Abundemos en el alcance que tiene esta otra lectura, y en la dificultad que supone. Porque lo que dice es que una tal facticidad, la facticidad del sentido externo, también tiene que poder encontrarse en punto a la Facultad de desear. Es decir, también en punto al conocimiento práctico tendrá que ser así que la fáctica exterioridad pertenece a las condiciones igualmente fácticas de mostración de su “objeto” propio, que es la acción moral. Esto también se puede formular de otra manera. Si y cómo el conocimiento práctico, que corresponde al nivel de la validez o del *ius*, tiene también, y ello como un requerimiento interno y vinculante para la propia validez, una dimensión metafísica. Algo así como el «derecho» y algo así como la «virtud»; esto es, algo así como el conocimiento *a priori* (cuyos “principios” propios serían los «*Anfangsgründe*») de las «costumbres». O bien, que haya algo así como “costumbres” de la misma manera, y en el mismo modo y constitución principal, que hay “materia”. Pero esto, por lo que hace a la validez práctica, no vamos a poder verlo aquí. No así la necesidad de una profundización “metafísica” en lo trascendental, que es lo que vamos a encontrarnos en la paradoja del sentido interno.

ce a uno y el mismo requerimiento). Esto lo intentaremos confirmar en lo que sigue. En todo caso, lo que sí nos parece claro es que en este hecho fenomenológico tiene que poder encontrarse el modo y manera en que, como hemos venido diciendo, tiene lugar la diferencia, esto es, como el juego que hemos visto en los conceptos de reflexión porque es (como el juego mismo que es de) tal estar en la diferencia. Así, si podemos hablar de que algo no se muestra o queda velado y que ese algo tiene que ver con la propia facultad o poder de representación, aquí la de la sensibilidad, sea lo que fuere un tal velamiento, si es así que la mostración la encontramos en punto a la exterioridad y en punto a la cualidad de “fenómeno”, como exterioridad o mostración sensible en general, tendrá que ver con el juego de la diferencia a que nos venimos refiriendo. Por tanto como una no mostración requerida por la mostración misma y por tanto con un significado fenomenológicamente pregnante para lo que tiene lugar en el juego mismo. En este caso, el de esa determinación que hemos venido en llamar “idealidad”.

Pero sigamos con la estructura misma de la diferencia y el diferir del juego (que es el de la reflexión misma); en este nivel “general”, queremos decir. Con el hecho de que tiene que haber siempre un cierto concernimiento (aquí, el sensible). Lo que no se muestra, la nada que constituye el límite y hace posible la mostración, por tanto la sustracción misma que estamos buscando, es el modo y manera en que tiene lugar tal concernimiento. La cosa es que para que algo se muestre tiene también siempre que mostrársenos. Para que el “algo” que se muestra sea siempre sólo fenómeno, “como algo”, por tanto siempre un cierto mostrarse-nos, es preciso que nosotros mismos estemos en la constitución de tal fenómeno y de tal “algo”, en el “como” mismo o en el “se”, si puede decirse así. Esto es así porque tal mostrarse (podríamos decir que el mostrarse en general) es siempre sólo finito (de otro modo —abundando en el paréntesis anterior— no habría en verdad fenómeno sino “producción” o “creación” misma de la cosa sólo —vamos a decirlo así— “emanación”, que es la clase de estructura ontológica que da cuenta de modo ajustado a esta clase de “ser” no finito —recuérdese la última de las Observaciones generales de la Estética trascendental—, y la clase de cosa que no podríamos considerar en modo alguno como “fenómeno” —y que es lo que se localiza justamente en el “como” o en el “se” mismo), lo que significa que tiene siempre que haber una distancia entre “lo que” se muestra y el “mostrar-se” mismo (el “se” de todo mostrarse), que es en la que nos constituimos como sujetos, o mejor (para dejar a una lado ciertas resonancias “modernas”, que a nuestro parecer Kant también intentó evitar) como “ser-cabe” el espacio de mostración. Así, sólo en la medida en que estando en el “como” de la mostración puede tener lugar tal mostración. Esto es lo que podemos considerar como el aspecto o determinación “concernimiento”, que va de consuno con la finitud de la mostración. El que siempre y en cada caso la mostración constituye una suerte de “interpelación” para nosotros, una interpelación esencial en la que nos constituimos también⁸¹. La nada de la finitud de la mostración constituye la determinación que fenomenológicamente asume un tal concernimiento. La nada de la receptividad y del estar en la receptividad

⁸¹ Seguimos en términos parecidos el análisis fenomenológico que hace Heidegger en *Die Frage nach dem Ding*. En esta obra Heidegger ha mostrado que, en efecto, para que podamos tener una “cosa” hay que pensar lo primero en su condición de “esta” o “aquella”, en lo que llama «Jediesheit» (1987b: 11). Esta singularidad nos remite inmediatamente al espacio y al tiempo, pero estos no constituyen todavía ninguna determinación que podamos considerar “de suyo” sino que siempre y únicamente podrán comprenderse como algo de la “verdad” de la cosa, esto es, al modo y manera en la cosa misma nos hace frente, al espacio en sólo pueden venir a constituir-se “como cosas”. «So wird deutlich: Geradenwegs auf die Dinge zugehen, dies läßt sich nicht ausführen; nicht deshalb nicht, weil wir unterwegs aufgehalten werden, sondern weil diejenigen Bestimmungen, bei denen wir anlagen und die wir den Dingen selbst zuweisen -Raum, Zeit, das »Dieses« - sich als Bestimmungen geben, die nicht zu den Dingen selbst gehören» (20).

que es el sentimiento. La idea de «*Vorstellungskraft*» apunta en general a esta condición. El hecho de que siempre y en cada caso hay representación, lo que quiere decir “algo”, lo que está como contenido posible de la misma, que es el momento de la posición; un cierto mostrarse o un aspecto posible, un “como algo”, que corresponde al “re” de la representación, como el momento que produce o da cuenta del fenómeno en cuanto tal; y, por último, el espacio mismo o la distancia en la que sólo es posible la mostración, que corresponde a la “fuerza”. La clave está en éste último, lo que quiere decir en el hecho de que el “se” o el “como” mismo de la mostración consiste en un sentimiento, el de la escisión o desdoblamiento del algo que es recibido y de la representación que se pone ahí en el mostrarse. El sentimiento que antes hemos visto ligado a la reflexión “mínima” que es el objeto en general. Sólo que, como decimos, tiene que poder pensarse como estructura de la finitud en general, en punto por tanto a toda representación. Por lo mismo, tenemos que aquello que viene a quedar vinculado a la sensibilidad en general es lo que se presenta siempre sólo como singular. Recuérdese lo que hemos visto en el análisis de la cantidad de los juicios. Cómo la determinación omnimoda, lo que quiere decir la determinación de algo en sentido estricto, sólo puede tener lugar en la intuición. Porque la intuición es aquella representación en la que propiamente se muestra el “todo” y lo hace de modo determinante, lo que quiere decir dibujando en su sustracción la figura que recorta a algo como “esto” o “aquello”, que es en lo que consiste la singularidad. Lo que queremos decir es que sólo la sustracción que comporta la finitud de la receptividad puede determinar algo singularmente. Porque sólo la nada puede recortar de modo absoluto la figura de algo que se muestra. Una nada que, como también hemos señalado, es fenomenológicamente pregnante, una nada que se descubre en la reflexión y como momento constituyente de la reflexión. De hecho, tal cosa es lo significado por algo así como una “tabla de la nada”.

Pues bien, de lo que se trata ahora es de llevar esta estructura dilucidada en punto a algo así como “lo lógico”, por tanto en punto a su constitutiva finitud, la de toda reflexión, de llevar esta estructura a algo así como “lo estético”. Es decir, a mostrar ese su respecto estético ineludible. Que es lo que nos pone en el centro de la condición de “idealidad” (porque también de la “respectividad”, recuérdese). Como el nombre fenomenológicamente pregnante del mostrarse de la apófansis como mostrarse lógico-sensible.

7.6.2. La singularidad temporal.

Tenemos que por una parte está lo que se muestra, lo que corresponde en general a la cualidad del fenómeno. El sentido externo constituye el momento de la posición ahí de lo que se muestra; el momento de la representación sensible. En una lectura “amplia”, el momento de la representación misma en punto a la finitud de todo mostrarse en general. Como hemos visto, el sentido externo y la cualidad subjetiva del espacio y de la exterioridad constituyen no tanto el afuera de las representaciones externas en general cuanto el momento de la representación y de la mostración misma de la fuerza de la sensibilidad en general. Tal y como lo hemos caracterizado, el sentido externo sirve así a la mostración de algo y siempre singularmente porque y en la medida en que nos encontramos atravesados por la multiplicidad de las cosas. Es decir, porque la singularidad tiene lugar justamente por mor del “cierre” de una tal multiplicidad en tanto que tal cierre es sensible. Lo que, como hemos dicho también, Kant caracteriza como ese infinito dado que describe fenomenológicamente el carácter “constitutivo” de la intuición *qua* intuición (y no como representación conceptual). Pues bien, el instante constituye el modo fenomenológicamente requerido de la singularidad en punto al sujeto y a su concernimiento. Es decir, el instante constituye el modo fenomenológicamente pregnante de la presencia del sujeto y de

su encontrarse en la determinación singular en general. Es el modo pertinente como se “muestra la sustracción”. Porque la idealidad supone siempre una cierta nada, pero tal que está vinculada con lo que se muestra. Si consideramos que la exterioridad constituye una mostración finita y que ello comporta un sentimiento como efecto de la sustracción, la figura en la que sólo se puede expresar ese sentimiento es la del instante. La nada de la “identidad” atingente a la localidad no es otra cosa que la determinación propia del sentido interno en punto a la diferencia. Lo que quiere decir, el modo y manera en el sujeto está concernido por la exterioridad⁸².

Recuérdese que no se trata sólo —la estructura fenomenológica de la mostración finita no lo permite— de que sintamos las cosas y que a ese sentir lo llamemos “externo”. Eso sería una definición meramente nominal. Como bien sabe Kant, el idealismo se ceba en esta lectura y convierte las representaciones sensibles en una quimera, en solas “imágenes”, sin valor cognoscitivo ni ontológico alguno (lo que Kant llama «invención» e «imaginación»⁸³). Lo que está en juego en la constitución finita de nuestro ser y en su condición relacional, como “estar” o “existir” puramente sensible, lo que compete al solo juego de la exposición y del encontrarnos que nos constituye es siempre un “sentir”, sí, pero un sentir que nos va o en el que nos va nuestro ser, que es lo que nos parece que significa en Kant el «sentido interno». Eso, decimos, es el tiempo. El tiempo no es otra cosa que el sentir-nos en punto a nuestra condición de seres que existen y están entre las cosas. Si, como hemos dicho antes, el espacio constituye la dimensión fáctica de nuestro ser relativo-a-las-cosas (en la medida, insistimos, en que simplemente «hay cosas fuera de mí»⁸⁴), que es lo que atestigua, en lo que consiste el «sentido externo mismo», el tiempo es el modo y manera en este sentir nos va, el ser relativo-a-nosotros-mismos. El modo en que nos va, pero sólo puede consistir en un irnos igualmente finito. Tal es la réplica al idealismo. El considerar que no hay una instancia “separada” o “separable” de las cosas, una certeza inalienable de nosotros mismos que nos permitirá desvincularnos de las cosas. En efecto «incluso soy consciente con tal seguridad de que hay cosas fuera de mí». Porque es también nuestra conciencia, que sería el modo en que en la tradición se ha pensado nuestro estar concernidos y nuestro ateniimiento a nosotros mismos, la que está “afectada” por las cosas y la que no puede escapar, porque se le impone de un modo ineludible, esa su presencia. Y se le impone, y esa es la clave, no porque el sentido externo tenga alguna prevalencia, entiéndase, sin dejar de ser externo, sino porque sólo se constituye ese nuestro estar al cabo de nosotros mismos también como una cierta afección. Porque tan seguro como de aquello también «soy consciente de yo

⁸² Para que podamos considerar que el análisis del espacio y el tiempo son “fenomenológicos” en el sentido en que aquí lo estamos llevando adelante, no puede pretenderse que la distinción entre ambas intuiciones, ni aún cuando se trate de su exposición “metafísica”, constituye una suerte de “desconexión” entre espacio y tiempo, como si ello residiera la “originariedad metafísica” de las mismas (Fichant, 1998: 33). Que es lo que justamente no encontraríamos en su exposición “trascendental” (porque ya sería entonces más bien “lógica” que “estética”). La adecuada distinción entre ellas y la lectura ajustada de su diferencia tiene que hacerse considerando la copertenencia de sus modos en punto a eso único que es el conocimiento; lo mismo que la distinción misma entre “Estética” y “Lógica”. De otro modo se estará haciendo una interpretación meramente “externa” de las mismas; sea cual fuere el “foco” sobre el que se quiera situar el origen, si se separan de esta manera se estará cayendo en una abstracción.

⁸³ B XL. Kant habla de «*Erdichtung*» y de «*Einbildungskraft*».

⁸⁴ B XLI.

mismo existo determinado en el tiempo»⁸⁵. Pero donde esto no sería totalmente adecuado, es decir, tal imposición e ineludibilidad no serían fenomenológicamente necesarias a menos que este nuestro estar al cabo se presente, tal y como hemos señalado, en el modo de una cierta “sustracción”. Es decir, con una cierta correlación con lo que se muestra y con su “quale” propio, pero que no podrá ser de igualdad (pongamos por caso, la de la igualdad de conciencias o de sentidos, que se distinguirían así, unas y otros, sólo por el “objeto”, es decir, “intencional” o “referencialmente”, si se nos permite la expresión⁸⁶), sino de diferencia, como un diferencial en el que nuestra condición viene a desdoblarse y constituirse como tal en la diferencia misma, que es lo supone en general el requerimiento de la finitud.

Pues bien, el tiempo constituye algo de la intuición, de toda intuición, pero no como lo que se muestra, sino como aquello que se sustrae y como el modo en que fenomenológicamente es posible la sustracción. Como decimos, como el reverso necesario de la idealidad, esto es, de la respectividad de la intuición finita. Lo primero el tiempo ha de tener una determinación cualitativa en punto a la multiplicidad sensible que es. Las partes tienen que poder reconocerse como partes. Es necesario por tanto un “ahí” temporal. El instante constituye ese ahí. Digamos que dado que la multiplicidad aquí es la que podemos considerar “internamente” como tal, por tanto como expresión de la respectividad o idealidad interna o el ser relativo-a-nosotros, si el instante es la “figura” que da cuenta de tal multiplicidad (o mejor, de la diferencia que hace falta que para que podamos tener en general una tal multiplicidad), tendrá que serlo siempre en punto a la respectividad y al entre espacial que constituye la localidad. Pues bien, lo que expresa el instante es la quiebra o partición misma del sujeto, el modo en que el ahí en general se sustrae fenomenológicamente hablando. Expresa la determinación misma del ahí temporal, del ahí para el sujeto en general, respecto a sí mismo, pero siempre sólo como el ahí que le concierne o en cuyo concernimiento consiste, pues de otro modo se entendería como “otra” exterioridad u otra “región” de lo ente, que es justamente de la clase de cosa de la que no se trata. Esto es, un concernimiento que, como decimos, so pena de distinguir los dos sentidos y modos del ahí, no puede considerarse ajeno al espacio y a ese encontrarnos fundamental que hay en la idealidad, sino que pertenece de modo propio e inalienable al ahí espacial pero siempre sólo por mor de o a una con la temporalidad que constituye, y en el modo en que la constituye, el instante.

Lo que importa de esta determinación, fenomenológicamente hablando, es que el ahí del sujeto no puede ser otro que el de la sustracción que pertenece a la finitud de la idealidad (o a la idealidad como expresión fenomenológica de la finitud). Porque esta finitud, como decimos, significa la finitud del mostrarse de las cosas en general, por tanto allí donde el fondo de la figura es en cierto modo “nada”. Esto es, porque sólo esta finitud, como la finitud de la sustracción, que es la de la totalidad, supone un recorte absoluto, es decir, porque sólo como una tal

⁸⁵ B XLI: «... ich bin mir eben so sicher bewußt, daß es Dinge außer mir gebe, die sich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewußt bin, daß ich selbst in der Zeit bestimmt existiere.»

⁸⁶ Decimos esto porque Kant emplea con cierta propiedad la expresión «Bedeutung», y también la de «Beziehung» e incluso la de «Sinn», para referirse al significado o significación del concepto como representación específicamente lógica (cf. p.e. A 240/B 299). Cuando aquí, en cambio, estamos intentando hablar de la condición referencial pero estrictamente sensible. Ahora bien, también es claro que sólo podrá hablarse de significado, sentido o significación en el modo y manera en que eso sea pertinente para el concepto en la medida en que lo tenga ya previamente en su sentido puramente estético. De hecho, la introducción en B de la idea de nómeno «sentido positivo» obedece a una profundización en la facticidad y finitud del conocimiento, lo que quiere decir en la finitud de la sensibilidad (lo mismo que la «paradoja del sentido» interno, también introducida en B, etc.)

sustracción puede tener lugar un recorte así, el recorte de la totalidad, decimos, que es el de la intuición y que es lo que constituye lo propio de *esta* representación. Dicho esto, tenemos que la sustracción, como es el modo en que tiene lugar internamente la mostración, a modo de “reverso” fenomenológico según lo hemos mostrado antes, y como el ahí que podemos considerar como atingente al tiempo, la sustracción no puede tener otra “figura” que la del instante. El instante es la figura que justamente rompe o quiebra el sujeto y lo hace en su modo de ser. Que es donde ha de localizarse la diferencia fundamental entre el espacio y el tiempo, el diferencial en el que, internamente, vienen a constituir la respectividad del sujeto. Recuérdese que cuando hablamos del espacio dijimos que el espacio era, cualitativamente considerado, una localidad, un lugar, pero un lugar determinado de modo unívoco, como una suerte de identidad, porque el espacio representa la diversidad de cosas en cuanto tal, como una diferencia *entre* las cosas, de modo que el sujeto viene a constituir-se como tal en el centro de dicha multiplicidad, como encontrar-se, sí, pero donde el estar del sujeto en la relación exterior o en el ahí de las cosas lo ubica en el sentido de “ex-ponerlo”, vamos a decirlo así, constituyéndose más bien como una suerte de “entre” de la diversidad o multiplicidad. En el caso del tiempo, en cambio, nos encontramos con que la multiplicidad en punto al sujeto se constituye justamente al contrario. O mejor, que un tal “entre”, el entre del encontrarse cabe las cosas, tiene que sustraerse, y que eso es lo que acontece justamente como la desaparición de toda posición. Porque hace falta todavía que en el encontrarse, considerado como el estar en general en el ahí, que en el encontrar-se, decimos, el sujeto tenga lugar al mismo tiempo como ruptura. En este sentido nos parece que Kant piensa la vinculación entre el espacio y la simultaneidad. El que la analogía de la línea no permita “figurar” el tiempo porque las partes de aquella son «simultáneas» nos indica ya esta copertenencia. Bien que, como decimos, en el preciso respecto metafísico y subjetivo del que venimos hablando. Siendo así que el que «todas las partes del espacio hasta el infinito son al mismo tiempo»⁸⁷ significa que es justamente en el instante y como tal instante que el sujeto está abierto y se constituye espacialmente como “entre”. Que sólo a través del instante el sujeto es cabe la totalidad, abierto y atravesado por ella. Porque es en el instante donde y como se hace presente, fenomenológicamente hablando, el infinito mismo. «La *omnitude colectiva* (en Uno) o totalidad descansa en la *positione simultanea*», que es lo mismo que decir que «El tiempo es, considerando la simultaneidad potencial, infinito. Por eso nos representamos el espacio como infinito *actualiter*»⁸⁸.

La idea de unidad absoluta vinculada al instante apunta por tanto al hecho de que el sujeto está abierto en cuanto tal por la multiplicidad del espacio y de su entre. El hecho de que se trata de unidad, pero como la unidad que rompe y que separa, la unidad que constituye al sujeto como ser finito. Queremos leer así la condición *absoluta* de unidad que supone el instante, porque es «*en tanto que contenida en un instante*», lo que quiere decir en tanto que el instante constituye el continente, que la unidad es absoluta, esto es, absolutamente unidad, lo que en cuanto tal no puede ser otra cosa que unidad, que es lo que significa aquí la idea de “absoluto”, el hecho de estar desvinculada (como ab-soluta o separada que es). Por eso en el texto de donde

⁸⁷ B 40: «*alle Teile des Raumes ins unendliche sind zugleich*».

⁸⁸ Refl. 4046 (cit. por Heidegger, 1995: 303); XVII, 397 (referimos la Reflexión completa): «*Die omnitude colectiva (in Einem) oder totalitaet beruhet auf der positione simultanea. Aus der [omnitudine] multitudinie distributiva kan ich auf die unitatem collectivam schließen, aber nicht aus der omnitudine, weil die Progression unendlich ist und nicht complet. Die Zeit ist in ansehung der potentialen simultaneitaet unendlich. Daher stellen wir uns den Raum als actualiter unendlich vor.*»

se toma esta cita se separa el instante del tiempo, que correspondería ya a una cierta unidad no absoluta, es decir, a la unidad de una síntesis, que es la que tiene lugar (también) en la intuición (en lo que veremos que corresponde a la “aspectualidad” de la misma). El tiempo es en sí mismo, frente a la identidad de la localidad, *dispersión* del sujeto.

De este modo se entiende la otra determinación del tiempo, la clase de multiplicidad que constituye el tiempo. El tiempo es, considerado cualitativamente en punto a su idealidad, sucesión (*Folge*). Esto significa que las partes del tiempo están constituidas como tales partes y se distinguen entre sí por ser posteriores y por ir unas tras otras (por ser todas “tras” otras —el «*post*» latino, etc.). Ahora bien, decimos que si esto es así, si la “relación” toma el aspecto o la figura de “posterior” o de “tras”, o mejor, si la cualidad propia de la multiplicidad temporal es la de “posterior” o “tras”, ello es porque la determinación de su condición distinta es el instante, la unidad absoluta. Porque lo que significa una tal relación es que las distintas partes sólo lo son en su diferir respecto de la anterior pero, y esta es la diferencia respecto al espacio, donde también hay distinción, de tal modo su distinción es absoluta, lo que quiere decir que las partes desaparecen de la intuición. Por eso el instante corresponde en verdad al modo de la sustracción, a la retracción del sujeto en el sentir-se que constituye la intuición (el “cabe” de la intuición) en general. Porque es el que genera la clase de “partes” tales que su ser consiste propiamente en desaparecer. Como si la nada fuera “empujando” a las partes de esa multiplicidad llamada tiempo. Porque y en la medida en que, como hemos dicho, el espacio y la infinitud, la nada misma del límite y constitución finita de nuestro ser, se van haciendo presentes en el instante⁸⁹. Sólo así se podrá entender que la multiplicidad temporal sea algo así como diferir. Porque es la única figura que puede adoptar una multiplicidad cuyas partes son simplemente “nada”, es decir, cuyo ser partes consiste en no-ser, siendo esa diferencia y ese diferencial en lo que consiste propiamente el tiempo. Pero donde esto, no debe olvidarse en modo alguno, tiene todo que ver con el ser del sujeto y con el modo y manera en que algo así como la idealidad le concierne y le constituye como un ser-respectivo, según lo venimos describiendo.⁹⁰

⁸⁹ Duque (1989: 297-299) ha señalado que el instante constituye una particular «desatención», que es algo «abstracto» desde el momento en que a la postre la autoconciencia que produce el tiempo (primer esquema, de cantidad) va a suponer la negación de su puntualidad (con independencia de su sentido de unidad y de límite). A nuestro juicio ciertamente para comprender el instante hay que ponerse al margen del esquematismo, o en su margen mismo, como vamos a ver en lo que sigue. En el quicio mismo de la idealidad. Ahora volveremos sobre el instante en el análisis de las tesis de Krüger.

⁹⁰ Vamos a ocuparnos de las tesis de Krüger, que, como hemos señalado más arriba, nos parecen quizás las que más y mejor han intentado profundizar fenomenológicamente en la diversa condición de espacio y tiempo. Como se refieren a varios aspectos de la intuición, también cuando esté vinculada a la síntesis trascendental (en punto al conocimiento mismo y a su núcleo), vamos a ocuparnos por partes de las mismas. Comenzando con el instante.

El “instante” constituye la determinación temporal en la que nos encontramos con la unidad en tanto que “absoluta”, tal y como se señala efectivamente en el texto de A 99 (en otro momento habla de «*Isoliertheit*»). Por eso el instante constituye la figura en la fenomenológicamente destella la “sustracción”. El instante es «*nicht verfügbar*» (1950: 203); o bien, la condición misma de instante (*Augenblickheit*) constituye en efecto algo que es esencialmente «huidizo», *fluchtlingen*. Es lo que correspondería a la copertenencia entre instante y «la cosa en sí que no puede ser conocida» (*das unerkennbare Ding an sich*), así como con lo empírico de la afección externa en tanto que ese que es en cuanto tal in-disponible. Pues de lo que se trata es de poder comprender en la distinción matemático/ dinámico la irrupción de la libertad. Sobre este extremo vendremos al final de este trabajo. Pero la cuestión es que, y es lo que nos parece quizás el principal problema de este texto, el tiempo tiene que pensarse en solidaridad con el espacio, y no puede decirse que el instante constituye su verdadera determinación, «lo específicamente temporal en el tiempo» (193), lo que quiere decir, justamente aquello que no es espacial o que en cierto

7.7. La aspectualidad y el problema del esquematismo (introducción).

La *aspectualidad* la hemos venido caracterizado como aquello de la intuición que pertenece a su condición objetiva. Como aquello de la intuición que podemos considerar cognoscitivamente relevante o como lo que puede vincularse al concepto y a la universalidad del conocimiento teórico en tanto que universalidad lógica (porque podría haber un respecto igualmente “universal” de la intuición, o de algo de la intuición, sólo que ya no sería la atingente a la objetividad); esto es, como lo que puede vincularse a la unidad originaria de la apercepción. Podemos caracterizar así a la aspectualidad como momento del esquematismo. El esquematismo es el que constituye, en cierto modo “propiamente”, el ataque a la cuestión de la determinabilidad y de la indeterminación de la sensibilidad que queremos poner a la vista; si nosotros hemos intentado llevarlo a cabo más bien desde las determinaciones y ataques “metafísicos”, tanto del concepto como de la intuición, es porque nos parece que en el «Esquematismo», ahora como texto, no está suficientemente esclarecido el requerimiento metafísico de la constitución trascendental-sensible que es la «síntesis» (ahora volveremos sobre esto). En todo caso, si le hemos dado ese nombre es en la medida en que tiene que ver con algo así como el “aspecto”, es decir, con el “*eidos*” o la “*species*”, pero también con la “*Anschauung*”, cuyo significado tiene relación con lo que se ve o con el ver en tanto que conocer. La “intuición” comprende el sentido de “representación” propia de la sensibilidad en tanto que ésta colabora en la constitución del conocimiento. O si se quiere, “intuición” es el nombre fenomenológicamente pregnante para algo así como lo “objetivamente sensible”, como el modo en que lo que se muestra sensiblemente lo puede hacer también, al mismo tiempo, como reconocible. Esto es lo que queremos significar en la idea de aspectualidad. La vinculabilidad de la sensibilidad al concepto y al “yo pienso”. Lo que hemos intentado poner a la vista como el “quale” de las intuiciones, lo que las constituye propiamente y sólo puede achacarse al “sentido”, debe considerarse como el respecto subjetivo de una tal aspectualidad. Esto es, según lo hemos llamado, lo que pertenece a y constituye la *idealidad*. Lo que ante todo nos interesa de este respecto es que tiene que ver con el sentimiento o con la sensibilidad en tanto que no vinculable con el objeto, es decir, en tanto que podamos considerarla simplemente como “lo subjetivo” de nuestro ser sensible. Aquello que pertenece a nuestro simple “estar”. Teniendo que poder vincularse, por tanto, es decir, para mantener la coherencia con nuestros análisis iniciales del juicio y del juzgar, la facticidad y

modo es “contra” el espacio y su determinación propia. Aunque el espacio como intuición formal va a requerir del tiempo, pues la síntesis así lo hace necesario (luego comentaremos esto cuando pasemos al análisis de la diferencia entre «forma de la intuición» e «intuición formal»), para poder comprender también fenomenológicamente al espacio tiene que poder explicarse por qué, en efecto, el espacio y su multiplicidad es simultánea (208), que es justamente lo que nos encontramos cuando fracasa la síntesis de conocimiento y estamos ante la comprensión estética (luego volveremos también sobre este aspecto). O dicho de otra manera, tiene que pensarse que no es así que el espacio sea más “puro” que el tiempo («*Die Zeit ist nicht ebenso “rein” wie der Raum*»: 201), que pueda sostenerse en el «mero representar». Por eso hemos distinguido entre la condición puramente intuitiva de espacio y tiempo y su vinculación al conocimiento, que requiere pensar en el esquematismo. Por lo mismo, aunque la sucesión venga a determinar la síntesis y no podamos conocer nada si no es mediante una síntesis sucesiva (si esta “redundancia” es inevitable, como redundancia queremos decir), eso no explica que la sucesión sea algo inalienable. Y que no se trata tanto de que el instante como lo temporal del tiempo interrumpa la síntesis, como si la sucesión y la continuidad fueran “lo espacial” mismo, sino de que al tiempo pertenece también esa in-interrupción. Para lo cual, como decimos, el espacio tiene que pensarse en su igual y originaria condición intuitiva, esto es, desvinculable del conocimiento y de la síntesis propiamente dicha. Pero para esto habrá que ver qué es la síntesis figurada.

condición metafísica de las intuiciones (lo “meramente estético”) con la que hemos caracterizado al comienzo como las atingentes a lo lógico (en el sentido de “meramente lógico”); es decir, teniendo que poder comprenderse cómo es así que el simple o mero pensar está en relación con nuestros sentidos, constituyendo en este caso la teoría. Porque, como hemos señalado entonces, la facticidad que supone la idealidad tiene que poder encontrarse y tiene que poder dar cuenta igualmente del “diferencial” que constituye cada una de las Facultades, de las Facultades en tanto que orientadas por las distintas Fuerzas de representación, que es donde se sitúa esa determinación metafísica, tanto del pensar como de la sensibilidad. Por eso es tan importante comprender la aspectualidad teórica. En ella tiene que poder encontrarse la clave para la posibilidad de eso “subjetivo” en lo que vamos a poder encontrar tal diferencial y, con ello, también la posibilidad de otra validez, así como el lugar mismo de eso subjetivo, que es el lugar de la indeterminación y de la indefinición cognoscitiva en general misma (recuérdese, en el fondo la posibilidad de la distinción entre dominio y domicilio).

Por esto mismo debemos tener muy en cuenta dos cosas. Primero conviene no perder de vista lo que dijimos al comienzo relativo al conocimiento teórico. El hecho de que la experiencia sea el conocimiento teórico, o mejor, el que lo que podemos considerar como el “objeto” con que inmediatamente nos hemos en el conocimiento sea ello mismo también el “conocimiento” (tal y como se destaca con esa ambigüedad calculada del comienzo de la Introducción de la Crítica), nos pone ante una suerte de “anterioridad” o “ineludibilidad” fenomenológica del conocimiento teórico, que es el conocimiento que podemos considerar propiamente como experiencia. Teniendo además en esta su denominación de “teórico” el señalamiento fenomenológico del modo en que sólo puede tener lugar, por tanto, al estar vinculado con el aspecto y con lo que se da a ver (al ser los objetos de conocimiento sólo fenómenos), también de su condición esencialmente finita. Como dijimos, no se trata de que todo conocimiento es siempre sólo teórico o reducible en última instancia a conocimiento teórico. De lo que se trata en verdad es de que la teoría lleva consigo una facticidad o algo de la facticidad que es inherente al conocimiento en general, algo que pertenece y es inalienable del “habérmolas con” con que queremos venir a caracterizar el conocimiento. Esto es fundamental. Lo es porque en el análisis de la aspectualidad, que es el análisis de la constitución objetiva y por ende de la posibilidad de un conocimiento finito, porque en este análisis, decimos, tiene que poder encontrarse ante todo el espacio libre para esa condición subjetiva en el que sólo va a poder ponerse en juego el conocimiento práctico mismo. Así como también, y de un modo aún más íntimo, ese espacio que hemos llamado de indeterminación o indefinición del conocimiento, que es el que tiene que ver con la belleza y la finalidad. En todo caso, nos parece que el conocimiento teórico se impone de alguna manera, y lo hace además fenomenológicamente, también en punto a su condición pura, por el hecho de que en él tiene lugar la síntesis trascendental, lo que quiere decir, el “habérmolas con” de la forma del entendimiento con la de la sensibilidad. Siendo así, pues, que en el conocimiento puro y no sólo en la experiencia tendrá que poder encontrarse la vinculación entre la aspectualidad y la idealidad que nos parece que es la clave de su finitud. Eso es lo que vamos a intentar mostrar en lo que sigue.

Pero repárese bien en esto otro (que es lo segundo que ha de tenerse muy en cuenta). Porque el que tengamos fácticamente la presencia de algo, “el hecho de que”, en este caso de la experiencia, pero también, decimos, de un cierto conducirnos fundamental que podemos considerar como conocimiento, debe entenderse como algo que pertenece a la finitud misma de ese nuestro conducirnos. Como la diferencia y el diferir mismos que siempre y en cada caso tienen lugar. Lo que queremos decir es que la cuestión de la diferencia entre “puro” y “empírico”, siempre que se consideren como niveles distintos que distinguen conocimientos distintos, pero

sólo en este preciso sentido, que una tal diferencia es, decimos, una *pseudocuestión*. La diferencia ontológica, que es el nombre para una tal diferencia significa que siempre sólo hay conocimiento (o no-conocimiento) que se da, que el conocimiento es siempre sólo el caso o el del caso, y que para que haya tal es preciso que se den ciertas condiciones igualmente fácticas. Por tanto, que no hay propiamente hablando una facticidad de parte del conocimiento “empírico” y, en cambio, no de parte del “puro” (lo mismo que de parte de sus condiciones o elementos), sino que siempre tiene que poder reconocerse una tal facticidad en la constitución misma del caso, lo que quiere decir también de su posibilidad. Esto es lo que nos pone ante una condición de otro calado, *metafísico*. Pues bien, lo mismo pasa con la distinción entre “objetivo” y “subjetivo”, que es atingente a lo que puede pertenecer a la constitución misma del conocimiento y en punto a lo que siempre sólo es su caso, el primero, mientras que el segundo se refiere a esa facticidad vinculada pero sustraída en la condición de algo como conocido (en el modo y manera en que eso es algo que pertenece a la estructura misma de una tal facticidad, que es lo que estamos intentando mostrar como el la exigencia y condición fenomenológicas de la facticidad), pero nunca como la expresión de dos niveles, ni por supuesto, que es lo que sobre todo nos interesa señalar, de modo que el conocimiento pueda “distribuirse” con ayuda de la distinción “conocimiento puro” y “conocimiento empírico”. El que esto es así lo va a confirmar el hecho de que el conocimiento que podemos considerar “metafísico”, el conocimiento que expresa la facticidad del conocimiento empírico mismo, esa su fáctica condición espacio-temporal queremos decir, va a encontrarse también de alguna manera en el centro mismo de la constitución “a priori” o “pura” del conocimiento, como una facticidad igual y fenomenológicamente ineludible (lo que ya hemos apuntado en otro lugar como la “autoafección” y sobre la que vamos a volver en lo que sigue).

La aspectualidad de la intuición es la condición objetiva de la intuición. Está sometida, como reverso de la idealidad, a la exigencia y requerimiento fenomenológicos de un conocimiento finito; de hecho esta determinación pertenece de modo esencial a la “intuición” y en esa medida la “intuición”, *Anschauung*, tiene que ver con algo así como “aspecto”. Pero donde el aspecto, además, pertenece al reconocimiento de algo “como algo”, que es lo que tendrá que pensarse como su condición objetiva. Y que es lo que lo vincula expresamente con la idea de «*teoría*» (que recogería ambos sentidos). Por tanto, siendo así que sólo puede pensarse en algo así como la “aspectualidad” en punto al conocimiento llamado experiencia. Lo que nos interesa de esta condición apofántica (insistimos, apofántica porque finita, porque de otro modo no podemos pensar en algo así como “objetividad”) es que también tiene que poder encontrarse en punto a la condición formal de la intuición (no nos referimos todavía a la diferencia entre «forma de la intuición» e «intuición formal»). Es decir, nos interesa que también aquí tiene que poder encontrarse la estructura fáctica de la determinación; que la intuición sensible, aquí como intuición pura, constituye siempre lo determinable, bien que como determinable *a priori*⁹¹ (recuérdese que estamos esbozando un análisis de la determinación en punto a la comprensión de la esencial y constitutiva indeterminación de la intuición empírica y de la materia del conocimiento en tanto que —porque esto también se expresa en su condición de— teórico). La aspectualidad, por tanto, se refiere a la determinabilidad objetiva de la intuición. Piénsese que de otro modo, si no fuera algo así como una tal estructura, de carácter fáctico queremos decir, no podría entenderse que la “forma” (en general) estuviera vinculada a la determinabilidad. Es decir, que la sensibilidad, que en principio (inmediata y regularmente) parece ser la materia y por ende lo

⁹¹ B 158, nota.



determinable⁹², esté asignada a la forma constituye un emparejamiento “paradójico” que nos indica ya el calado fenomenológico de lo que tiene que poder encontrarse aquí. De la misma manera que es “paradójico” (también para esa interpretación inmediata y regular) el que el entendimiento no deba vincularse inmediatamente con lo *a priori* sino que su vinculabilidad también tiene que poder encontrarse en punto a la materia del conocimiento. Porque la sensibilidad y el entendimiento son lugares dentro de esa estructura que es la apófansis, por tanto siempre sólo fenomenológicamente comprensibles.

Recuérdese lo que hemos visto en nuestro análisis de los juicios de cantidad. Cómo el límite que sólo puede determinar y constituir la “figura” de los juicios es la sensibilidad misma, que funciona como la nada. Precisamente (esto lo podemos decir ahora, tras la dilucidación de la intuición) por esa su condición de idealidad. Es aquí, por tanto, donde está en juego el conocimiento, en el hecho de que la determinabilidad ha de pensarse igualmente en el concepto, como esa su necesaria vinculación con la sensibilidad. (Y esto en general, no como algo que sólo tendrá que poder encontrarse en la intuición empírica, lo cual, como hemos dicho antes, nos pondría de nuevo ante un “pseudoproblema”. La dificultad, tal y como vamos a ver en lo que sigue, es que algo así como la idealidad consiste justamente en la constitución de un singular, que es su determinación genuinamente sensible. Constitución sólo posible por el darse de la sensación, esto es, por el acogimiento de la receptividad que siempre sólo tiene lugar como sustracción, la cual, según hemos visto, es lo único que puede en verdad “recortar” algo como tal singular. Y donde, y esto es lo que queríamos señalar, es así que la receptividad constituye ciertamente el aspecto de lo determinable, en cuanto tal —de “todo” lo que esté en la estructura de la determinación como “determinable”. Lo que decimos —a modo de anticipación— es que una tal “determinabilidad”, la que tiene que ver con ese nuestros estar o existir mundanos, constituye ella misma, como sentimiento, el fáctico darse que se oculta tras el conocimiento —pero dentro de esa su estructura fenomenológica que es la apófansis—, y no otra cosa. No como darse empírico queremos decir, que sería caer en el pseudoproblema a que nos venimos refiriendo, es decir, el pseudoproblema de una realidad mítica, que es algo que en verdad ya queda zanjado por la doctrina del nóumeno en sentido negativo.) El concepto exige que la multiplicidad tiene que poder ser pensada universalmente. Esto significa que la multiplicidad tiene que presentarse ella misma, vamos a decirlo así, “descualificada”, es decir, privada de la determinación que supone el “quale” y que no es otra que la de la singularidad. Precisamente porque, como acabamos de decir, es la determinación que no se muestra. Ahora bien, una tal descualificación, sea lo que fuere, no supone, so pena de suprimir la propia condición finita de la intuición, la anulación de la idealidad. La aspectualidad puede considerarse así como una suerte de idealidad descualificada. Pero donde, como siempre tiene que haber mostración en general, bien que no en el modo y manera que la hemos caracterizado como idealidad, y por tanto no recortándose singularmente la figura de las cosas, como la figura de “esto” o de “aquello”, como tiene que haber mostración, decimos, no pueda faltar la condición de su finitud, esto es, la sustracción; no puede faltar el sentir y la receptividad. Por tanto, en cierta manera también, “singularidad” (confirmándose así la falsedad de una distinción de niveles cuando lo que está en juego es la facticidad misma, que es más bien una estructura diferencial y móvil). En la aspectualidad tiene que poder encontrarse la mostración de algo y ello también por mor de una cierta sustracción y como un cierto sentir. Fácticamente pues. El concepto tiene que poder vincularse como concepto, también como representación universal, a algo de la intuición y de la

⁹² Pues en el conocimiento que es la experiencia lo que se da o está dado es lo sensible. Cf. A 266/B 322.

receptividad, pero siempre como tales, en punto a su condición respectiva. Que es, este lugar de vinculación queremos decir, el que corresponde al esquematismo.

El esquematismo, el problema del esquematismo, es o consiste en dar con una representación que proporcione figura, por tanto vinculada con la sensibilidad, y que al mismo tiempo podamos considerar como una representación universal⁹³. Como una suerte de problema de las “cantidades”, es decir, entre las distintas figuras de “unidad” y de “determinación” (si es que la unidad la comprendemos ontológicamente como la determinación en general del “de algo” de la apófansis, por tanto de su identidad en oposición a la diferencia y la multiplicidad en general). El problema de cómo la figura de la universalidad del concepto puede avenirse a la singularidad de la intuición; cómo la unidad de aquél puede avenirse con la unidad de éste. O lo que es lo mismo, el problema de cómo puede avenirse el cierre que hemos podido encontrar en el juicio con el cierre propio de la intuición y la sustracción que conlleva en punto al conocimiento. Lo que queremos decir es que el esquematismo puede ser dilucidado mediante el modelo fenomenológico con que hemos llevado a cabo el análisis de la intuición. Donde la clave a nuestro juicio estriba justamente en esto que intentamos poner a la vista como la aspectualidad.

Lo problemático del esquema es que se trata de una representación «mediadora»⁹⁴ (*vermittelnde*). Esto significa que tiene que ser intelectual y sensible, es decir —tal cosa es la significado por el “y”—, que tiene que llevar el entendimiento y la sensibilidad a una suerte de avenencia. Avenencia en la que el entendimiento no podrá dejar de ser intelectual y la sensibilidad no podrá dejar de ser receptiva. La avenencia que hay que pensar en y como la estructura de la determinación. Ahora bien, si hay un problema en una tal avenencia es porque, justamente, Kant ha venido a establecer y presentar como figuras “propias” a intuición y concepto en la distinción y separación entre receptividad y espontaneidad. Tal y como vemos en las “introducciones a” (en la presentación de lo que sería la “idea de”) la Estética y la Lógica. ¿Y qué?. Piénsese que esto es así sólo cuando se considera que estas secciones son previas, y lo son con todas las consecuencias, a las partes propiamente “trascendentales”, a la «Estética trascendental» y a la «Lógica trascendental» (lo mismo podría decirse del comienzo de la Dialéctica). Pero nada más. Porque lo que en verdad se expone en ellas es, por esta su condición genuinamente metafísica, la interna copertenencia entre sensibilidad y espontaneidad, la exposición de la finitud misma. Lo que quiere decir, “todavía no” el modo y manera en que se constituye la posibilidad del conocimiento teórico, todavía no, por tanto, la constitución trascendental. Esto, como decimos, es lo que nos parece que queda verdaderamente mostrado, o al menos de un modo más propio y pertinente, si consideramos el problema desde la estructura misma de la determinación; en la medida, como hemos venido diciendo, de que lo determinante y lo determinable no se dejan distribuir simplemente en términos de “facultades”, que es la clave para comprender la facticidad. El realce con que fenomenológicamente se ponen a la vista una y otra al comienzo de las partes dedicadas a la intuición y el concepto (entendiendo que “intuición” y “concepto” son las representaciones estética y lógica por excelencia) indica ya que su distinción no puede considerarse nunca al margen de su vinculación. Y, así, no hay una exposición metafísica de las intuiciones puras y de la idealidad si al mismo tiempo no se pone a la vista su condición trascendental (su vinculación con el conocimiento, tanto con el conocimiento en general o sin más, la experiencia, como con la posibilidad del conocimiento, esto es, con el esquematismo del entendimiento, que es lo que en verdad se pone a la vista en la segunda observación añadida en

⁹³ Cf. A 138-9/B 177-8.

⁹⁴ A 138/B 177.

*B*⁹⁵), como tampoco hay una deducción trascendental sin esquematismo (que sería la verdadera novedad de la Deducción *B*, el traer el esquematismo a la deducción misma de los conceptos puros del entendimiento). Lo que no significa, claro, que sean la misma representación; tan sólo que hay un “juego” posible (un fáctico tener lugar) entre ellas. (De modo que si quisiéramos establecer la diferencia tendríamos que atender justamente a las secciones que, desde el punto de vista del conocimiento, que es lo que se intenta mostrar y dilucidar en la Crítica, están de alguna manera al margen; la Exposición metafísica, en la Estética, y la Deducción metafísica y en general los textos que podamos considerar como del “tránsito, en la Lógica trascendental.) De acuerdo con esto la dificultad no tiene que venir de su vinculación sino del modo y manera en que pueda tener lugar. Por de pronto, decimos, este modo no es otro que el de una estructura diferencial, el modo de la necesidad de una para la otra y de la imposibilidad de una sin la otra, aunque siempre, y esta es la clave, la una no sea lo mismo que la otra. En segundo lugar, por tratarse de una vinculación finita, tendrá que ser siempre y sólo fenomenológicamente reconocible, en y como ese juego de mostración y sustracción con que hemos analizado hasta el momento la intuición y el juicio. Así pues, como recuerda Kant en estas líneas, «la única manera como se nos dan objetos es la modificación de nuestra sensibilidad»⁹⁶. Esto significa que la participación de la sensibilidad en el esquema, lo que el esquema tenga de la sensibilidad, aunque sean sus condiciones formales (la forma de la sensibilidad), que eso, decimos, no excluye que en el esquema y en la operación del esquematismo tenga que dejar de haber receptividad y modificación (porque la forma es siempre fáctica y no puede pensarse al margen de la determinabilidad). Es decir, que tenga que dejar de haber afección. Por lo mismo, por lo que hace a su lado intelectual en el esquema no tiene por qué no haber espontaneidad y espontaneidad intelectual, que es lo que Kant entiende por el juzgar o el pensar⁹⁷ (lo que implica una misma facticidad). Sin embargo, esto no dice demasiado hasta tanto no se comprenda su vinculación, fenomenológicamente hablando, y cómo en esa su avenencia más bien tiene lugar su salvaguarda que su confusión. Pero vayamos por partes.

Por lo que se refiere a la afección y a la necesidad de que tengamos sensibilidad y por ende una cierta “figura”, el problema estriba en si el esquema puede avenirse y cómo a la condición sensible. Como hemos dicho, la exigencia de universalidad lógica lleva consigo la exclusión de la singularidad; y esto en el siguiente sentido. Por de pronto, como una suerte de “descualificación”, lo que quiere decir, no significando nada que podamos considerar determinado por un “quale” como “esto” o como “aquello”. Es lo que Kant expresa como que el esquema, considerado en general, no es imagen⁹⁸ (*Bild*). Por tanto, que no es una «intuición singular»⁹⁹ (*einzelne*). Recuérdese lo que hemos apuntado sobre la imposibilidad de separar como niveles distintos el conocimiento mismo y su posibilidad. Donde la razón de esta imposibilidad está en la facticidad misma de la diferencia, que ya no es la diferencia ontológica sin más y que nos pone en el terreno de lo metafísico. El esquematismo se refiere a un cierto modo de tener lugar el juego entre sensibilidad y entendimiento, más acá por tanto de la falsa adscripción (en

⁹⁵ B 66-9.

⁹⁶ A 139/B 178.

⁹⁷ A 69/B 94.

⁹⁸ A 140/B 179.

⁹⁹ *Loc.cit.*

la línea de una separación abstracta de niveles) del conocimiento empírico a la primera y el conocimiento puro al segundo. Dicho esto, la misma dificultad se encuentra cuando se trata de la avenencia en punto a la posibilidad de la sensibilidad y la posibilidad del entendimiento. Pero aquí debe hacerse todavía una distinción más.

Los conceptos empíricos pueden ser llevados, bien que de modo imperfecto, a imagen. El esquema de tales conceptos es una regla que nos permite «dibujar la figura» (*die Gestalt vezeichnen*)¹⁰⁰ de su objeto; por ejemplo, la de un perro. El problema que introduce esta posibilidad, a pesar de esa su “imperfección”, es que parece dar por entendido que las condiciones sensibles empíricas están más cerca del concepto, esto es, por ser un concepto empírico, que las condiciones sensible puras. Lo cual, si es llevado hasta sus consecuencias, coloca al conocimiento puro, y muy particularmente a su forma sensible, a las condiciones sensibles puras queremos decir, en una situación “paradójica”. La de ser una forma que no puede ser forma, esto es, que no puede ser ontológicamente forma. ¿Cómo?. Esta distancia parece subvertir la diferencia ontológica, o mejor, si es que se quiere mantener en sus justos términos, parece convertir la diferencia ontológica en una diferencia superflua, en una diferencia que no explica nada sino que más bien introduce una separación “mítica” entre el conocimiento empírico y el conocimiento *a priori*, que es lo que sería el idealismo en general (donde el “mito” o la “historia” puede ser tanto la experiencia misma como las «ideas»); una distancia que parece convertir la diferencia ontológica en una diferencia nada más que psicológica, que es lo que sería el empirismo, pensarla como una diferencia entre dos facultades simplemente distintas en sus rendimientos y productos fisiológicos, una sensible y por ende próxima a la experiencia y otra no. Esta distancia nace, como no podía ser de otro modo, de un malentendido de la diferencia ontológica y de la propia ontología (también, si se quiere, en cierto modo de la metafísica y de su diferencia constitutiva). Un malentendido que tiene su núcleo precisamente en la comprensión del sentido mismo del conocimiento, esto es, en que antes que nada el conocimiento es conocimiento sensible y sólo, vamos a decirlo así, derivadamente lógico. Por tanto —el núcleo del malentendido está—, en la comprensión misma del conocimiento sensible, en la comprensión de su esencia queremos decir (lo cual, unido al primer aspecto en que podemos considerarlo, el atingente a la ontología, nos lleva a localizar el malentendido no tanto en la ontología sin más cuanto en la ontología del ser sensible, por tanto como el malentendido propio de una ontología genuinamente “moderna” si se quiere —“modernidad” a la que tendrá que añadirse lo que ahora se verá). A saber —el conocimiento sensible es malentendido—, como conocimiento matemático. El malentendido no está, como decimos, en el conocimiento empírico propiamente dicho sino en la interpretación de la posibilidad de ese conocimiento, de en qué puede consistir propiamente “el” conocimiento si es así que el conocimiento es sensible. Y, como veremos también, en cómo haya de entenderse el conocimiento matemático. Esto que decimos no es algo señalado por Kant mismo, aunque nos parece que está a la base de ciertos malentendidos que, en cambio, sí podemos encontrar, vamos a decirlo así, “respondidos” en el propio texto kantiano (en otro lugar nos hemos referido a este hecho). Como si se tratara de una problematicidad interna al propio texto. Concretamente los cambios que sufre la segunda redacción de la Deducción, que consiste en hacer todavía más expreso el trabajo del “esquematismo”, es decir, el trabajo de sensibilización del concepto puro o de la avenencia entre sensibilidad pura y entendimiento puro, y ello —en lo que es a nuestro juicio la clave— radicalizando fenomenológicamente el problema, llevándolo a un calado fenomenológico mayor, que es lo que supone la

¹⁰⁰ A 141/B 180.

introducción, también en el texto de la Estética (como no podría ser de otro modo, por lo que ahora diremos), de la cuestión de la autoafección en el centro mismo de la Deducción.

El problema estribaría (seguimos desarrollando un hipotético horizonte problemático) en que los conceptos empíricos pueden ser llevados imperfectamente, pero pueden ser llevados al fin y al cabo, a imagen. Donde, según decimos, si esto constituye de alguna manera un problema es porque da (mal) por entendido que el conocimiento es esencial y constitutivamente (ahora veremos qué significa esto) “conocimiento sensible”. Éste es un determinado malentendido y una determinada interpretación “errónea” aunque, como ahora veremos, obedezca a cierta apariencia y sea por tanto, en cierto sentido, una interpretación también “ineludible”, un malentendido y una interpretación, decimos, de la que Kant se ha ocupado expresamente en la Disciplina de la Razón pura, concretamente «en su uso dogmático», y que consiste en tomar el proceder de la matemática por el proceder de la filosofía. Es decir, la “anfibología” (el término técnico kantiano para referirse a la “confusión” en general¹⁰¹) de tomar por uso filosófico el uso matemático; pero una anfibología que constituye una apariencia, una apariencia muy especial que Kant llama «fanatismo» y que consiste en llevar la intuición pura más allá del conocimiento finito, por tanto más allá de la sensibilidad en su interna vinculación con el concepto, que es el que, como índice fenomenológico de la finitud, queda obviado (si se quiere, por traer el conocimiento más acá de lo lógico). De acuerdo con esto el problema que se plantearía en punto al esquematismo es que hay «conceptos sensibles puros», por tanto un esquematismo que siendo sensible no corresponde sin embargo a la figura de ninguna cosa de la experiencia. O bien —y es aquí donde queríamos llegar—, que hay un conocimiento totalmente *a priori*, como es el conocimiento matemático (el ejemplo es la figura del triángulo¹⁰²), que sin embargo está, digámoslo así, preferentemente vinculado a la sensibilidad. Todo lo cual, insistimos, *no está en el texto kantiano*, sino que obedece a cierta problematicidad que a nuestro juicio emerge internamente dentro del mismo y explica algunos de los cambios. Problematicidad que tiene todo que ver con la intuición temporal y su forma y con la cuestión de la aspectualidad, que es por lo que la traemos aquí.¹⁰³

¹⁰¹ A 269-70/B 325-6.

¹⁰² A 141/B 180.

¹⁰³ Hagamos aquí una observación sobre la cuestión de la matemática y el “método” que podría parecer que han quedado hasta ahora obviados. Esto es, cuando es un problema fundamental en el texto kantiano. Navarro Cordón (1974, 2002) ha insistido en la importancia que desde el principio de la obra kantiana tiene distinguir la matemática de la metafísica y la filosofía, precisamente en punto a su “proceder”. El peligro de que la metafísica quiera imitar el método de la matemática, dejándose arrastrar precisamente por su «éxito» (así lo formula Kant lo en los *Fortschritte*), no ha dejado de ocupar a Kant. En efecto, el problema es el de que un «dogmatismo de la sensibilidad» (2002: 60) venga a corromper a la filosofía y a su proceder, es decir, porque a éste, el método, a aquélla, su contenido y fines esenciales (es la copertenencia de razón-y-método de la filosofía moderna). Por eso se juega tanto en distinguir entre el conocimiento por construcción de conceptos y el conocimiento por conceptos, en la distinción entre modos de proceder. Por de pronto, los límites en los que sólo puede tener lugar la filosofía (como su salvaguarda también, como crítica queremos decir), límites que son traspasados cuando la sensibilidad ejerce un influjo sobre el entendimiento. Así, en la crítica de Kant “antiintuicionista” (Navarro Cordón) no se juega sino la propia condición acroamática y, porque acroamática, finita de la Razón y del conocimiento, por el desconocimiento a la postre de la naturaleza finita de la sensibilidad. Evitar que la sensibilidad llegue a todas partes. Pero esto y no otra cosa es lo que se juega todo el tiempo en la cuestión de la aplicación, y se juega en los términos “profundos” si se nos permite la expresión de la constitución misma del conocimiento y —porque no puede separarse nunca de, tal y como venimos sosteniendo en este trabajo— del proceder, en tanto que fenomenológicamente concernidos uno por el otro. Esto lo veremos en detalle cuando analicemos la distinción entre

Porque en el texto del Esquematismo (nos referimos a lo que contiene “de facto”) está más bien lo contrario. El realce de la distancia que hay entre el esquema y la imagen. De hecho, los ejemplos que encontramos del triángulo y del perro se utilizan para señalar que el esquema sólo constituye una regla de construcción de la imagen, nunca de la intuición propiamente dicha, cuya singularidad tiene que suprimirse para que la regla pueda avenirse a la universalidad exigida por el concepto. La imagen que logra el esquema de perro es «la figura de un animal cuadrúpedo» y no la del perro en particular —o si la del perro nunca la de “este” o “aquel”—; la imagen que consigue el esquema de un triángulo «siempre estaría restringida a una parte de esta esfera», esto es, siempre únicamente a una clase de triángulos, por ejemplo los triángulos rectángulos (y entonces no se avendría al concepto o género de los triángulos oblicuángulos¹⁰⁴; tratándose por tanto de una «figura indeterminada»¹⁰⁵). Pero, ¿y la construcción de conceptos del conocimiento matemático? (para el que, precisamente, Kant se sirve también del mismo ejemplo de triángulo¹⁰⁶), es decir, si es que la intuición *a priori* en la que se presenta o expone el concepto es «en cuanto intuición, un objeto *singular*»¹⁰⁷ (el subrayado es de Kant). Conviene aclarar este extremo porque va a ser de gran importancia para lo que sigue. En el caso de la construcción de un concepto tenemos que, al igual que en punto a las cosas, esto es, a —entendiendo por “las cosas”— lo ente que no es en general el ser ni por tanto, kantianamente, el objeto-de-conocimiento en cuanto tal o “fenómeno”, las «determinaciones» atingentes al “quid” no son consideradas. Ahora bien, si esto es así, ¿cómo podemos hablar de un objeto “singular”? Es decir, si la singularidad constituye justamente el índice de la sensibilidad en tanto que receptividad, como la figura propia del darse de lo ente en su condición finita y sensible. La singularidad a la que contribuyen las sensaciones (las «meras sensaciones») así como las intuiciones puras en tanto que cualitativa o metafísicamente consideradas (en cierto modo, siendo esta condición la que permite aquélla¹⁰⁸). En este sentido es claro que lo que pertenece a la

matemático y dinámico, donde nos ocuparemos de la cuestión de la “evidencia”. Es claro, sin embargo, que, en efecto, es un problema de «carácter estrictamente filosófico» el de «la justificación del derecho a aplicar la matemática en el estudio de la existencia, i.e., en la naturaleza» (*ibid.*: 61). Que es lo que nos va ha llevado también (siguiendo el hilo conductor de la distinción entre “intuición formal” y “forma de la intuición”) al centro mismo de la constitución del conocimiento y del esquematismo que es la autoafección (cf. *op. cit.*: 62-3), cuyo análisis en detalle vamos a hacer en los capítulos siguientes.

¹⁰⁴ A 141/B 180.

¹⁰⁵ *Über eine Entdeckung* VIII, 222: «*unbestimmte Bild*».

¹⁰⁶ A 713-4/B 741-2.

¹⁰⁷ *Ibid.*: «*Einen Begriff aber construiren, heißt: die ihm correspondirende Anschauung a priori darstellen. Zur Construction eines Begriffs wird also eine nichtempirische Anschauung erfordert, die folglich, als Anschauung, ein einzelnes Object ist*».

¹⁰⁸ En un modo y manera que no hemos explicado. Digamos por el momento que es justamente en esa condición meramente cualitativa y sentimental en la que podemos encontrarnos sensiblemente con las sensaciones como tales, es decir, como puras determinaciones empíricas de las cosas. Porque y en la medida en que el espacio y el tiempo así considerados no hacen sino constituir la “superficie”, vamos a decirlo así, de los objetos de conocimiento o “fenómenos”. Esa superficie de la idealidad. La «cualidad», *Qualität*, misma de las intuiciones de la que se habla (como no podía ser en otro lugar) en la *Kritik der Urteilskraft*. En fin lo que hemos querido ver como la «*Qualität*» misma del —en el sentido de que consiste en— el fenómeno o mostración sensible en general, *Erscheinung*.

“quantitas”, el “cuán grande” de una cosa, eso no puede ser construido en la intuición. Sin embargo, desde el punto de vista de la idealidad y la respectividad, tampoco lo puede ser la “figura” o el “número” (en el sentido de su “razón”) como sí es el caso de los contenidos del conocimiento matemático. Y no puede serlo porque, y esta es la clave de la diferencia, las intuiciones en ese su sentido metafísico o meramente cualitativo no presentan nada como o no son en modo alguno magnitud, sino que se trata simplemente de maneras de disposición. También, o antes que nada, para el propio sujeto, que sólo se revela en las mismas como un encontrarse, según lo hemos llamado antes (como un ser-cabe). En el conocimiento matemático simplemente no cabe ese «algo que se encuentra en el espacio y el tiempo, esto es, que contiene una existencia y que corresponde a la sensación»¹⁰⁹ sino que lo singular es nada más que su «esquema»¹¹⁰, su trazo o esbozo, pero no (nunca) su intuición en sentido estricto. En el conocimiento matemático en verdad nada “sale al encuentro”, *an-treffen*. Sin embargo, lo que debe tenerse en cuenta es que, así y todo, y aunque falten ciertamente los «data empíricos», sigue pudiendo hablarse, porque se trata de intuición, de un cierto darse, a saber, de un «estar dados *a priori* en la intuición pura». Por tanto también en cierto modo de una singularidad. Pero, ¿cómo?. Dejémoslo por el momento. Volveremos sobre este extremo cuando analicemos la autoafección.

Siguiendo con la línea argumental anterior relativa a la distancia entre esquema e imagen (justamente la que no se encuentra en el conocimiento matemático), el esquema del concepto puro del entendimiento, que tiene que ser el esquema de la posibilidad misma de la experiencia, por tanto del conocimiento, deberá ser aquel que «no puede ser traído a imagen alguna»¹¹¹. Pero entonces, ¿qué pasa con la sensibilidad?. Esto es, ¿qué pasa si es así que tiene que haber una mediación y que algo así como la condición misma de la “intuición”, en tanto que representación que cualifica las cosas como singulares, no puede mantenerse?; o dicho de otra manera, ¿qué es lo que de la sensibilidad puede ser traído a una representación universal?. Pues no otra cosa que el tiempo. Porque el tiempo es como forma del sentido interno, y por tanto como forma que no lo es del sentido externo (tal es la “exclusión”¹¹² que arroja la Estética), la forma de todos los fenómenos y sólo en esa medida la forma “universal-sensible” por excelencia (la forma que podrá avenirse al concepto¹¹³). El tiempo es, entendido de esta manera, la

¹⁰⁹ A 723/B 751: «*ein Etwas bedeutet, das im Raume und der Zeit angetroffen wird, mithin ein Dasein enthält und der Empfindung correspondirt.*»

¹¹⁰ A 714/B 742: «*Die philosophische Erkenntniß betrachtet also das Besondere nur im Allgemeinen, die mathematische das Allgemeine im Besonderen, ja gar im Einzelnen, gleichwohl doch a priori und vermittelt der Vernunft, so daß, wie dieses Einzelne unter gewissen allgemeinen Bedingungen der Construction bestimmt ist, eben so der Gegenstand des Begriffs, dem dieses Einzelne nur als sein Schema correspondirt, allgemein bestimmt gedacht werden muß.*»

¹¹¹ A 142/B 181.

¹¹² A 34/B 50: «El espacio, como la forma pura de toda intuición externa, está, como condición *a priori*, restringido sólo a los fenómenos externos». El subrayado es mío.

¹¹³ En la *Dissertatio* lo encontramos formulado de esta manera: «*Tempus autem universali atque rationali conceptui magis appropinquat, complectendo omnia suis respectibus, nempe spatium ipsum et praetera accidentia, quae in relationibus spatii comprehensa non sunt, uti cogitationes animi*» (II, 405; los subrayados son de Kant). Se trata de una manera, vamos a decirlo así, no crítica, esto es, teniendo que cuenta que aún no se ha dado con el esquematismo. No obstante la “exigencia” y la “necesidad” de algo así, una vinculación entre el tiempo y el concepto, empiece a vislumbrarse en esta suerte de afinidad (o de especial afinidad) entre ambos.

forma de «los fenómenos en general»¹¹⁴ (*Erscheinungen überhaupt*). De hecho, el núcleo del Esquematismo se encuentra ya en la propia exposición de las intuiciones puras, *en la medida*, lógicamente, en que se ponga en claro la diferencia entre espacio y tiempo. De ahí la necesidad de que en la segunda edición esta cuestión merezca una Observación añadida. Porque en la primera redacción esto más bien no quedó claro, como tampoco quedó claro, nos parece, la vinculación entre tiempo y categoría en la Deducción, donde Kant se centró más bien en analizar fenomenológicamente cada una de las síntesis requeridas y su necesaria imbricación en la constitución de los objetos de la experiencia, esto es, quedando un poco al margen la vinculación de la apercepción trascendental con la forma del sentido interno (porque el sentido interno quedó más bien de parte de aquello de lo que no se trataba, que era la apercepción empírica¹¹⁵); vinculación que, aunque constituye ciertamente el trasfondo de tales síntesis (la clave de la reproducción y de la asociación, por tanto de la afinidad, que es su fundamento objetivo —lo que quiere decir, la vinculación entre la multiplicidad de los fenómenos y la apercepción trascendental¹¹⁶), no aparece tan expresamente como luego en el Esquematismo¹¹⁷. En todo caso, si decimos esto es porque a nuestro juicio los problemas que tiene el esquematismo, que son los problemas que tiene el texto mismo y muy particularmente la Deducción, se encuentran básicamente en cómo el tiempo puede considerarse especialmente vinculado con la apercepción. Porque la razón está justamente en su especial condición de intuición interna y por ende asignable a algo así como los “fenómenos sin más”, que es lo mismo que decir, a «todas las representaciones, en sí mismas, como determinaciones del ánimo»¹¹⁸. Por tanto (y aquí está la explicación de por qué nos hemos referido a ese supuesto horizonte problemático), en que la forma del sentido interno es irreductible a imagen. Que es la clase de aspecto, este de no-imagen queremos decir, que se quiere realzar en el texto del Esquematismo.

Pero esto nos indica también qué clase de cosa se entiende por “imagen”, es decir, que la imagen, aunque no sea ella misma el esquema, constituye una vinculación con la sensibilidad, aquella que precisamente tiene que evitarse si se quiere dar cuenta de la posibilidad de la experiencia. Porque la insuficiencia, vamos a decirlo así, de la imagen no es otra que la insuficiencia que pueda tener el espacio, incluso como forma de los fenómenos externos, es decir, incluso como condición *a priori* de la sensibilidad. Esta es la otra lectura (la problemática) de las referencias del esquematismo a la imagen y muy particularmente a los conceptos sensibles puros, pues en el fondo el uso matemático de Razón sólo es posible por mor del espacio, pero no considerado en sí mismo, como un determinado “quale”, sino precisamente en punto a sus propiedades “fenomenológicas”, es decir, su virtualidad para el procedimiento de “construcción”; que podemos considerar en cierta manera como el “esquematismo sensible puro”, por tanto como aquel esquematismo que no debe confundirse con el del conocimiento sin más (al que correspondería el «esquematismo trascendental», que es el esquematismo propiamente dicho), aunque, como veremos, tampoco podrá separarse (en lo que sigue haremos una revisión

¹¹⁴ A 31/B 46 y ss.

¹¹⁵ Cf. A 106-107.

¹¹⁶ A 122.

¹¹⁷ De hecho, el argumento se encuentra desarrollado sólo en a 123-4, que es donde se señala de modo expreso la relación entre tiempo, imaginación productiva y apercepción pura.

¹¹⁸ A 34/B 50. Cf. también A 142/B 181.

de la matemática). Y decimos en “el conocimiento sin más”, y no sólo en el “conocimiento puro”, que es donde parecen remitirnos los procedimientos del esquematismo trascendental o de las intuiciones puras, porque, como hemos señalado antes, aquí está en obra un determinado proceder que sólo tiene sentido en y como algo del conocimiento que es la experiencia; que por tanto siempre tiene lugar sólo y únicamente en el juego de la experiencia (en ese conocimiento llamado experiencia), siendo su articulación “pura” nada más que un “fenómeno” sólo comprensible en ese otro juego que es la Crítica. En todo caso, el peligro del esquematismo es que no se gane la verdadera vinculación entre concepto y sensibilidad, que es lo que lleva a Kant a tener que hacer una “revisión” de la sensibilidad y muy particularmente de su constitución y aportación, fenomenológicamente hablando, al conocimiento. Es decir, la revisión de qué pueda ser algo así como «intuición».

7.7.bis. La aspectualidad de las intuiciones puras (trasfondo y localización de).

El problema, formulado de otra manera, estriba en que la intuición externa es el fundamento de imágenes y aún de “imágenes *a priori*”, mientras que el tiempo, no. Quiere esto decir que la «construcción simbólica»¹¹⁹ de la que es susceptible el tiempo, así como la que en principio parece ser su disciplina asociada, la aritmética (luego vendremos sobre este asunto), en el fondo no es sino una «característica» (*Bezeichnung*) de la construcción geométrica y sus operaciones; la adición, la sustracción, las raíces, etc. dan cuenta del concepto general de magnitud y de sus relaciones posibles¹²⁰. Esto hace que el tiempo parezca ser la intuición adecuada al procedimiento de “sensibilización universalizadora” que podemos considerar que es el esquematismo, esto es, en punto a la intuición empírica de la que guarda una verdadera distancia (donde a la “construcción” del conocimiento matemático podríamos oponer la “esquematización” del filosófico). La clave del problema está por tanto en que el espacio parece comprender todavía algo de la propiedad singularizadora de la intuición, que es precisamente lo que se quiere evitar utilizando al tiempo. Es decir, porque y en la medida en que el tiempo parece constituir ya la intuición que conviene a lo que se quiere (a lo que se busca dilucidar) con el esquematismo.

Sin embargo, lo que tenemos que poder encontrar para que las intuiciones puras constituyan o participen de la constitución de la posibilidad del conocimiento teórico es una cierta “descualificación” de las mismas, atingente a la pérdida de la singularidad que en general conllevan en tanto que intuiciones. Pero una descualificación de las dos intuiciones. Es lo que hemos llamado “aspectualidad”. Quiere esto decir que también en lo que hace al espacio tenemos que poder hablar de la misma descualificación y que, por tanto, la «imagen» y la posibilidad de que el espacio esté vinculado de una manera más próxima a la sensibilidad no ha de ser tal. Ahora bien, esto no nos ayuda mucho para entender los cambios producidos en *B*. Es decir, hasta tanto no podamos considerar aunadas las dos intuiciones, porque corremos el peligro de que el problema parezca ser un problema en cierto modo “especial”. Pues el fondo del problema y la dificultad esencial de todo esto está en que espacio y tiempo, como formas de las intui-

¹¹⁹ A 717/B 745.

¹²⁰ Longuenesse (1993: 322-3) sostiene que las reglas del pensar aritmético son el reverso de las de la lógica general y que, como sostuvo Frege, la aritmética podría reducirse a “lógica”. La aritmética estaría formada por «juicios analíticos». Sin embargo, la “definición” de número que da Kant no es tal definición (lógica), sino que es el resultado de una cierta “producción” («construcción» dice Longuenesse) en la propia intuición.

ciones “externa” e “interna”, por tanto como formas de dos sentidos distintos, han venido a considerarse de alguna forma como independientes. El primer peligro es, pues, que se entienda al espacio como el sentido más vinculado con las cosas mismas, como más “sensible”, digámoslo así, mientras que el tiempo, como sentido próximo a la conciencia, será en cambio el más “lógico”. El primero no descualificado y el segundo sí. Por tanto en sí mismos (porque independientes uno de otro), o bien abstractamente considerados. Cuando, tal y como supone la doctrina de la idealidad trascendental, ambos deben pensarse uno con otro, como dos momentos de una sola cualificación sensible, que es como los hemos dilucidado más arriba. Pero este no es el único peligro.

El tiempo no es sólo la forma del sentido interno y, por tanto, en esa medida la forma inmediatamente lógica. Es decir, como si su pertinencia estuviera limitada al esquematismo y a la cuestión de la vinculación entre concepto e intuición. Lo que hace pertinente al tiempo es el hecho de pertenecer al fáctico ser de la experiencia. El que el «objeto de toda experiencia posible», lo que quiere decir, el objeto de conocimiento en general (en tanto que conocimiento teórico, que a su vez siempre es el conocimiento fácticamente inmediato y regular), sea la «naturaleza»¹²¹, el acaecer regulado de las cosas. Por tanto, entendiendo esto en su preciso sentido fáctico y no meramente empírico, el que siempre y en cada caso estemos, en ese nuestro conducirnos fundamental que es el conocimiento, inmersos en el tiempo y en la experiencia. Porque no se trata sólo de que como el objeto del conocimiento posible sea la naturaleza y un tal acaecer el tiempo no pueda quedar al margen de su conocimiento, pues entonces el tiempo, y con él el conocimiento, quedaría convertido en algo meramente empírico. A saber, simplemente como parte de esa naturaleza. Como indica el nuevo comienzo de la Introducción, la copertenencia entre tiempo y conocimiento pasa por el concepto de experiencia, lo que significa que siempre ya estamos en ese conocimiento, la experiencia, que no puede reducirse sin embargo a experiencia. Estando siempre —tal es el profundo sentido de la idea de facticidad o de ser fáctico— internamente distanciado de sí mismo, como un ser que consiste en un insistente no-ser. Así, según venimos diciendo, el rendimiento “puro” de la Facultad de conocer no puede considerarse separadamente del rendimiento “empírico”, del que constituye su sentido en ese particular modo del diferir. Pero donde con “rendimiento empírico” no nos referimos sólo al trabajo de la facultad en tanto que elaboración de lo que se nos presenta en la experiencia, porque el conocimiento, en efecto, siempre es un conocimiento-de los objetos de la experiencia, sino también siempre y al mismo tiempo como el tener lugar mismo de ese conocimiento en tanto que el conocimiento pertenece igualmente a eso que conocemos llamado “experiencia”. Que es, en una tal pertenencia queremos decir, donde debe situarse el núcleo de la facticidad. El que sólo pueda estar en la experiencia y tener lugar como experiencia a costa de diferir de la experiencia. Por eso tenemos siempre (A) una aprehensión empírica, una asociación o reproducción empírica, y una pura.

Piénsese que en este caso se corre el peligro de caer en una suerte de “psicologismo”. Porque aceptado que no puede tratarse de un mero rendimiento empírico, el tiempo puede convertirse entonces, como forma del sentido interno y por ende de todos los fenómenos, puede convertirse, decimos, en *la* intuición formal. Es decir, no sólo en lo que propiamente podemos considerar como la forma del conocimiento, sino además —y esta sería la clave psicologista— en la forma con que nos hemos inmediatamente, por tanto *como intuición*. Se trataría de un mal entendimiento de la facticidad a que acabamos de referirnos. Si se quiere como el olvido de la

¹²¹ A 114. Cf. también A 125.

finitud de una tal facticidad y de su inalienable condición de diferencia y de diferir. Porque supondría que el tiempo, que es la forma sensible del conocimiento de los objetos de la experiencia, constituye justamente la intuición formal porque nos hace frente inmediatamente en la intuición interna. Es decir, donde “inmediato” vendría a constituir la nota fenomenológicamente equivalente a la de “puro”. De la misma manera que el concepto puede hacernos frente inmediatamente en la conciencia, que es la razón de que también, en este mal entendimiento queremos decir, puede considerarse como concepto “puro”¹²². De este modo, tendríamos en la figura de la “apercepción pura” algo así como la instancia de presencia inmediata tanto de la intuición como del pensar y, con ello, el núcleo del conocimiento como perfecta y fenomenológicamente accesible. De hecho, a éste malentendido nos parece que se dirige la distinción de la Deducción A entre una «*apercepción trascendental*» y una «*apercepción empírica*» o «*sentido interno*»¹²³. Porque no se trata sino de vincular la conciencia a un sentido (en lo que sigue vendremos sobre el problema de la autoafección). Pero donde al estar este sentido investido de la “forma pura” de todos los fenómenos, también se está, en cierto modo al menos, al cabo de interpretar el sentido interno como la facultad más próxima a la apercepción trascendental, como la más propiamente “esquematisable” si puede decirse así. Por tanto, también en cierto modo (y aquí estaría el mayor malentendido) como una forma o una intuición “apercibible”, y haciendo así del sentido interno una suerte de sentido “puro”.

Este peligro aparece en Kant en relación a la figura de los «Paralogismos» aunque no sea su problema. El peligro de que hablamos no es lo que Kant entiende propiamente por “paralogismo trascendental”, que es el nombre de la apariencia de que podemos conocernos como seres pensantes al margen de la experiencia. Es decir, donde por “experiencia” se entiende el conocimiento cabal de algo como objeto de la entera sensibilidad, tanto del sentido externo como del interno. La dificultad del paralogismo está en que Kant reconoce que hay una suerte de «percepción en general», vinculada al “yo pienso”, que es inalienable, si bien no constituye propiamente todavía conocimiento. Como hemos visto en otro lugar, esta percepción y aún lo que Kant llama también aquí «experiencia interna»¹²⁴, es la expresión de la genuina facticidad del pensar como “habérmolas con” en general, como el núcleo y la esencia finita del conocimiento en general (del conocimiento como actitud fundamental), pero que, por eso mismo, no es conocimiento teórico (como hemos dicho, luego veremos esto al analizar la autoafección). El problema por tanto estará en si y cómo se piensa esta percepción en relación al tiempo. Lo que sucede es que en el paralogismo nos encontramos con que hay una apariencia de conocimiento y en que esa apariencia, y esto sí es fundamental para lo que queremos mostrar aquí, tiene todo que ver con nuestras representaciones del sentido interno. Las modificaciones del texto en la segunda edición nos hablan de hecho de que ésta es en verdad la dificultad, la de que la experiencia interna y la percepción en general que es el “yo pienso” parecen no ser sino representaciones del sentido interno. Por eso, en cierto modo, ya en sí mismas “conocimiento”, o cuando

¹²² Porque es así que Kant habla para referirse a la forma del juicio al margen del esquematismo de «categoría pura» (en el capítulo final de la *Analítica de los Principios* y en los *Paralogismos de la Razón pura*). Pero donde “puro” viene a significar aquí no tanto la vinculación inmediata con la conciencia como la condición al margen de la sensibilidad, esto es, como sensibilidad pura. Y siendo así, además, que como hemos visto más arriba ello no supone la ausencia de toda facticidad, pues va acompañada de un cierto “encontrarse” de nuestro sí mismo pensante.

¹²³ A 106-7. Subrayados en el original.

¹²⁴ Cf. A 342-3/B 400-401.

menos “apariencia”, porque son algo del conocimiento (lo que se debe a que, como hemos señalado antes, en el fondo se entiende que los dos sentidos proporcionan representaciones que pueden considerarse independientes en términos de conocimiento). Así, en *B* nos encontramos con que el “yo pienso” y las categorías puras en las que se ejecuta y tiene lugar el pensar en general no son nada más que la expresión de una cierta facticidad, que Kant viene a vincular con el sentimiento (en los *Prol.*) o con una «intuición empírica indeterminada», lo que quiere decir al margen del conocimiento. Donde la clave se va a encontrar en el hecho de que, teniendo en el sujeto «originariamente su fundamento la representación del tiempo»¹²⁵ el “yo pienso” o la pura autoconciencia no pueden determinarlo sin más (digamos, directa o inmediatamente), para producir un conocimiento. O bien, donde la clave está en que en modo alguno puede considerarse que el sentido interno sea por sí mismo lo determinable sin más; que es lo mismo que decir que la apercepción empírica, el sentido interno (*A*), sea ya en sí misma conocimiento. Pero para que esto no sea así —y llegamos así a lo fundamental— hace falta que el sentido interno y su representación (fenomenológicamente hablando, la necesidad de que siempre se muestre) no puedan considerarse desvinculados. Esto, a nuestro juicio, es a lo que apunta Kant como la necesidad de que el tiempo pueda tener una «figura»¹²⁶ (*Gestalt*).

Se trata (es otro modo de expresarse esta vinculación entre los dos sentidos) de que tanto el sentido interno como el sentido externo rindan representaciones finitas, esto es, afectadas igualmente por la idealidad. Cuando Kant dice en los Paralogismos que el «alma» es el nombre del «objeto trascendental del sentido interno»¹²⁷, es decir, que si algo es “alma” es sólo un objeto tal (sólo un «nombre»), está diciendo justamente que lo que sólo racionalistamente se entiende como “objeto” es aquello que está simplemente más acá de la condición finita de nuestros sentidos, que es la que se traduce en la idealidad de las representaciones. Siendo así que lo que tenemos no es nada más que representaciones finitas, por tanto sólo fenómenos, también (incluso) del sentido interno, que no puede zafarse de esta condición, como siempre ha creído el racionalismo; porque el racionalismo que considera autosuficiente a la conciencia —en el fondo una onto-teo-logía— no es sino un “realismo trascendental del sentido interno”, si puede decirse así (racionalismo del que habría que distinguir el racionalismo “estricto” o “consecuente”, como el de Descartes, que conduce a un idealismo tan sólo problemático¹²⁸, es decir, a un idealismo que no es —por cuanto su reverso consiste en— realismo trascendental¹²⁹). Esto es lo que indica la idea de «objeto trascendental». La finitud constitutiva de la sensibilidad. Sin embargo, conviene reparar en que este concepto desaparece en la segunda edición. Está en los textos suprimidos del Capítulo tercero de la *Analítica* de los Principios y también —que es por lo que nos referimos ahora a él— tiene un papel clave en la primera redacción de

¹²⁵ B 422.

¹²⁶ A 33/B 50.

¹²⁷ A 361. Cf. en general todo el segundo paralogismo.

¹²⁸ Cf. A 367-8 y B 274-5.

¹²⁹ Si, como dice Kant en A 369, el idealismo trascendental es o tiene su reverso en un realismo empírico, el realismo trascendental, que es el opuesto a aquél, deberá también tener su reverso en el idealismo empírico. Aunque Kant matice luego de los *Prolegomena* esta posición (cf. IV, 375) y establezca la contraposición en términos de idealismo «problemático», de Descartes, e idealismo «dogmático» o «material» (que sería el resultado de un realismo trascendental “empirista”, diríamos), de Berkeley (cf. B 274).

los Paralogismos. Porque el objeto trascendental no es otra cosa que «un algo = x» que piensa el entendimiento como «el *correlatum* de la unidad de la apercepción»¹³⁰, el espacio vacío necesario para la finitud del conocimiento (lo que quiere decir, para su propia esencia y posibilidad) que sólo podemos pensar (se trata de un objeto del entendimiento), el espacio que hace falta pensar como limitación de la sensibilidad (pues el objeto trascendental no puede separarse del objeto de la intuición sensible y de los «datos de la sensibilidad»). El objeto trascendental es lo que luego en *B* aparece como el noúmeno «en sentido negativo»¹³¹. No otra cosa, nos parece, que la expresión de la clave misma de la idealidad. Pero que si fue suprimido en la segunda redacción fue precisamente porque pudiera parecer vinculado directamente con la apercepción trascendental, como una suerte de “objeto puro”, cuando su función es muy otra (en cierto modo la contraria, pues constituye el pensamiento de la finitud del pensar y de su vinculación necesaria con la sensibilidad). Aunque también porque hacía falta una solución que fuera, digámoslo así, más fenomenológica. Que es lo que nos parece que puede encontrarse en el fenómeno de la “autoafección”. En todo caso, volviendo sobre el sentido interno, la relación entre éste y el objeto trascendental constituye la afirmación de su radical finitud e idealidad. (Más adelante vendremos sobre el objeto trascendental.)

Lo que tiene lugar en la primera edición, y esta es nuestra tesis de fondo, es que Kant no ha encontrado un modo fenomenológicamente satisfactorio de mostrar que el sentido interno no puede ser lo único determinado por el pensar (que no es la intuición “lógica” por excelencia). No ha dado con el modo de poner a la vista que el conocimiento es siempre finito, también en punto a su condición pura y formal, y que eso va igualmente con el tiempo. La desconexión entre mera apercepción y sentido interno es sólo la expresión más inmediata de esta necesidad. Pero hace falta introducir también al espacio. Un modo que podamos considerar como verdaderamente fenomenológico será aquel en el que la sensibilidad en cuanto tal sea el requerimiento necesario de todo conocimiento y la condición de su esencial y constitutiva finitud. Es decir, donde lo que hace falta es, tal y como señalamos antes, que espacio y tiempo no puedan separarse. Porque de este modo se evitan todas las dificultades. Primero, que el espacio pueda considerarse como la intuición “singularizadora” y por ende como la intuición “material” por excelencia. Como si la forma y la materia pudieran desvincularse (que es, esta abstracción y la separabilidad que supone para lo así distinguido queremos decir, la raíz de todos los problemas). Segundo, que el tiempo sea la intuición interna y por ello esencialmente esquematizable. La dificultad de que el tiempo sea la intuición “pura” por excelencia. La intuición esencialmente “descualificada”, tal y como lo hemos expresado anteriormente. Éste, recuérdese, ha sido el ataque a este horizonte de cuestiones. El papel de las intuiciones puras en la constitución del conocimiento, en el esquematismo, como la clave general de su aspectualidad o condición objetivable (partícipe o vinculable a la objetividad). Por una parte se trata de conjurar el peligro de una suerte de “intuicionismo” o “matematicismo” del conocimiento; por otra, el peligro de un “psicologismo” (o, si se quiere, de un intuicionismo psicologista —en la línea de lo que luego pudo ser la Fenomenología propiamente dicha).

En verdad no puede decirse que Kant caiga en ninguno de los dos malentendidos anteriores. Sin embargo, por las modificaciones de ciertos textos en la segunda edición podemos apreciar, si no lo que pudo pensar que había sido expresado de modo no satisfactorio, sí al menos lo que fue dado a pensar de modo insatisfactorio. Como sabemos, por ejemplo, por su

¹³⁰ A 250.

¹³¹ B 307.

reformulación y radicalización de la cuestión del “idealismo” en los *Prolegomena*, Kant siempre ha estado atento a la recepción de la Crítica y de sus tesis en punto a esta cuestión (hasta llegar, en 1790 —nos referimos a la cuestión de la recepción en general, no a la del idealismo, aunque a la sazón también contenga interesantes observaciones—, al escrito “polémico” por excelencia, conocido como «Respuesta a Eberhard»). Los cambios que Kant sólo reconoce en el «modo de exposición» tienen que considerarse por tanto a la luz de esta consideración; es decir, no como si Kant eludiera la idea de “modificación”, sino que como la asume en toda su propiedad, los cambios que encontremos en el modo mismo de exposición deben considerarse como algo fundamental para comprender lo que se quiere decir en el texto. Por tanto, los cambios mismos habidos en la segunda edición. En todo caso, lo que queremos decir es que Kant en la primera edición no cae expresamente en ninguno de los malentendidos a que nos referimos. Bien que, por los distintos intereses que tiene la segunda edición (ahora sí propiciada por las interpretaciones insatisfactorias de otros), tan sólo encontremos de modo marginal lo que luego va a ser el nervio mismo de las modificaciones. Por ejemplo, la intuición externa es considerada como la “intuición” propiamente dicha y nos permite, a modo de analogía, considerar las «propiedades» del tiempo, es decir, poder conocer al tiempo como representación (hacer posible que de alguna manera el tiempo nos “haga frente”). Porque de lo que se trata en esta «consecuencia» o «resultado», concretamente en el segundo del tiempo (el epigrafiado como «b») ¹³², es de que la intuición interna pueda ser reconocida ella misma como representación. De su “representabilidad” (que es algo que no está en las Consecuencias atinentes al espacio). Para lo cual es preciso el espacio. Como un requerimiento “fenomenológico”. En el mismo sentido nos encontramos en el núcleo de la Deducción A con esta misma exigencia. Precisamente con la figura del triángulo como ejemplo (lo que confirma la tensión entre el Esquematismo, centrado en el tiempo y en la necesidad de vincular la intuición en general con el concepto, y la “otra” necesidad, la de que la intuición no esté nunca más allá de la idealidad, que es el peligro que tiene el tiempo ¹³³). El triángulo constituye el ejemplo de aquello que puede considerarse propiamente como “sensible” (como aquello que tiene que añadirse a la apercepción pura, a cuya función «intelectual» aporta la sensibilidad). Lo que sucede, y este texto lo pone claramente a la vista, es que esta condición sensible y finita, la condición de la idealidad, tiene que ser *también a priori*. Como dice el texto, «*aunque* [sub.mío] sea ejecutada *a priori*». Este es a nuestro juicio el centro mismo de la dificultad, que tiene que ver además con lo que venimos diciendo de la finitud de la constitución *a priori* del conocimiento, con el hecho de que su posibilidad tiene que ser igualmente fáctica y tiene por tanto que remitir a las mismas condiciones de la idealidad para ponerse a salvo de los peligros del “matematicismo” o del “psicologismo”. (Luego diremos algo más sobre la diferencia entre las dos “deducciones” y sobre la importancia del modo de exposición.)

La solución de Kant, la solución con la que resuelve ambos peligros, es la autoafección, entendida en su sentido propia y originariamente atinente al conocimiento en tanto que conoci-

¹³² A 34/B 50-51.

¹³³ La aparición del ejemplo en la primera edición tiene lugar en tres lugares. En A 105, donde se trata de mostrar la relación entre la “unidad” de la regla y la necesidad de la “reproducción”, es decir, el vínculo entre la síntesis de la imaginación y la del concepto. En A 124, que es el texto a que nos vamos a referir a continuación, donde se trata igualmente de apuntalar la condición “sensible”, que aquí se opone a “intelectual” del rendimiento de la imaginación. Y, por último, en A 141 (B 180), ya en el Esquematismo, donde lo encontramos justamente como el ejemplo de la clase de conocimiento que no es la experiencia y por tanto como la clase de esquema que no puede ser el trascendental.

miento teórico. Pues, recuérdese, al comienzo hemos expuesto la idea de una facticidad del pensar genérica o cuando menos más acá de las intuiciones de espacio y tiempo. Lo que vamos a intentar mostrar en lo que sigue es que este sentido de autoafección es, lo mismo que el conocimiento teórico mismo y la experiencia, un “fenómeno” inalienable y vinculado a la esencial y constitutiva finitud de nuestra Facultad de conocer en general (de la «completa Facultad de conocer»). Es decir, no “una” de varias o siquiera “un” sentido de otros, sino el modo y manera en que la autoafección (como otro nombre para la “facticidad”, según decimos) se nos impone, tal y como hemos visto que “inmediata y regularmente” es inevitable que lo haga la experiencia (con esa anterioridad o prevalencia fenomenológica de que venimos hablando). En la autoafección tenemos la expresión más acabada de la facticidad del conocimiento *a priori*, es decir, la expresión de la facticidad de su mismo núcleo: la síntesis trascendental de la imaginación. O incluso en la condición misma de la trascendentalidad (que es lo que de alguna manera constituye el objeto final de este trabajo).¹³⁴

¹³⁴ Anticipemos el horizonte de todos estos problemas (horizonte que en este trabajo apenas va a poder quedar apuntado). Los problemas de comprender espacio y tiempo como instancias fenomenológicamente “iguales”, si no en sus rendimientos, sí al menos en su “profundidad” para con la constitución y la finitud de la constitución del conocimiento, estos problemas, decimos, en Kant han venido a pensarse juntamente con las mismas dificultades que ha tenido el espacio en la filosofía de Heidegger. Esto es, desde el momento en que su propia interpretación del «*Dasein*» y del «sentido del ser» han dado prevalencia al tiempo, precisamente (y esto sería lo que podría justificar esta nota), a partir de una cierta interpretación de la modernidad y del sentido que toma en ella el espacio y, como indisolublemente unido a éste (como algo que va de suyo con el espacio cuando se piensa filosóficamente), el mundo. La interpretación de Descartes y de Kant constituiría la “crux” de esta dificultad. Así, como ha hecho Franck (1981), se trata de recuperar para la constitución existencial la “espacialidad”, lo cual va a venir justamente por la profundización en el concepto de “lo a la mano” y por tanto a través del concepto de “mundo”, que va a tener que entenderse en un sentido cada vez más vinculado a la “praxis” y al “hacer” del *Dasein*. Lo primero, inmediatamente, se impone la dificultad como el problema del idealismo y de algo así como “mundo externo”. Este es el horizonte en el que nos estamos moviendo inicialmente. Pero, y esto es algo a lo que estamos intentando apuntar todo el tiempo, no sólo en el propio Heidegger sino también en Kant, el Kant de la antropología al que no dejamos de referirnos; donde el concepto de mundo y de “mundanidad” va a remitir cada vez más al problema del “uso” y del “útil”, de lo “a la mano”, como el hilo conductor para la constitución de un plexo no sólo espacial sino “mundanal”, un plexo de cosas con “sentido” (tal y como queremos que signifique esta palabra). Franck se refiere a los análisis iniciales de Heidegger en *Sein und Zeit* (§§ 16-18). Pero sobre todo al curso de 1942-3, *Parménides*, en el que leemos: «Τά πράγματα ist hier vielmehr das Wort für das eineursprünglich unzertrennliche Ganze des Bezugs zwischen den Dingen und dem Menschen. Wir übersetzen *πράγμα* »Handlung«. Dieses Wort bedeutet dann also nicht die menschliche Tätigkeit (actio), sondern die einheitliche Weise, wie jeweils die Dinge vor-handen und zu-handen sind, d.h. auf die Hand bezogen sind, und wie heweils der Mensch in seinem Verhalten, d.h. der durch die Hand handelnde, in den Bezug zum Vor-handenen gestellt ist.» (Heidegger, 1982: 124; cit. en Franck, 1981: 99). La misma vinculación a la que se dirige la reflexión de Kant con el mundo en la Antropología, pero nos parece que se va a abriendo todo el tiempo a lo largo de la reflexión crítica. En la medida en que, como venimos señalando reiteradamente, los límites de la Razón tienen que trazarse fenomenológicamente “dentro” de la propia Razón, siempre allí donde haya concernimiento. También en punto a la “teoría” y al espacio de mostración que constituye (el texto de Heidegger se ocupa justamente de la verdad del “ocultamiento” del “desocultamiento”). Que es la dificultad que nosotros estamos intentando poner aquí a la vista, cómo en esa particular “acción” que es la “autoafección” a la postre hay un juego-de-verdad, si se nos permite la expresión, el juego de la teoría, juego en el que se ponen al mismo tiempo en movimiento los otros regímenes y espacios posibles. Quizás porque a la postre, como dice Franck de Heidegger, tendrá que pensarse que el fin de la metafísica está en la «mano» (1981: 126 y ss.), esa mano que se resiste al espacio en el fenómeno de la incongruencia, la mano que ante todo se vincula al “hacer” (*agere*) del hombre en tanto que hacer con sentido, “*téchnē*” (*Kunst*).

Sobre el problema de Heidegger y el espacio cf. también Pardo, 1989 y Benoist, 2001.

CAPÍTULO VIII

ANÁLISIS DE LA AUTOAFECCIÓN. (EL PROBLEMA DEL ESQUEMATISMO)

8.1. Primer ataque a la cuestión de la autoafección. Localización y trazado general del problema.

En la autoafección tienen que poder comprenderse dos cosas. La primera el sentido de la “aspectualidad”, que es lo que estamos intentando poner a la vista. La segunda, a modo de su “reverso”, el “quale” propio de la intuición. Porque en y como la autoafección acontece que la cualidad de las intuiciones es puesta a salvo, siendo así que lo que fenomenológicamente “destella”, lo que aparece en el mostrarse (y tal y como aparece), constituye la determinación objetiva de la intuición, eso que venimos llamando aspectualidad. En la cual, y esta es la clave, tienen que poder encontrarse la dos intuiciones, vinculadas internamente, porque una y sólo una tiene que ser una tal determinación (digamos, porque una y sólo una tiene que ser la experiencia). De hecho, lo que estamos buscando en el esquematismo es justamente la posibilidad de que el tiempo vaya a una con el concepto. Pero para esto va a hacer falta que se pueda mostrar como “aspecto”, por tanto como algo sensible, pero sin que sea una mera imagen, que es lo que hace falta para que sea vinculable por el concepto. Pues bien, es aquí donde debe ubicarse el sentido de la autoafección.

La autoafección piensa la relación entre el entendimiento y la sensibilidad en términos de finitud, por tanto haciéndose cargo de la idealidad de la intuición. Esto significa que la síntesis trascendental, cuyo producto son las categorías esquematizadas (la validez y la posibilidad misma de la experiencia), no puede tener lugar al margen de aquélla. Por eso la autoafección va a una con la «paradoja del sentido interno» (y, así, en efecto, «Aquí [justo tras la síntesis trascendental de la imaginación] es el lugar de hacer comprensible la paradoja que tuvo que extrañar a todos en la exposición de la forma del sentido interno (§ 6)»¹). Porque la síntesis tiene todo que ver con la finitud con que nosotros mismos nos hacemos frente, es decir, con la finitud de eso que también llama Kant «autointuición» y que se puede expresar igualmente —porque en el fondo quiere decir— «autoconocimiento». Pero no en el sentido de si y cómo somos capaces de conocernos como objetos de la experiencia, sino como el conocimiento y la tarea que viene a designarse en la idea de “crítica” o, como lo hemos llamado antes, de “tránsito”, y que

¹ B 152.

hemos visto vinculada a la idea misma de «lógica» (recuérdese la relación entre «lógica pura» y «lógica aplicada»), es decir, cuando de lo que se trata es del “habérmolas con” que se hace cargo de sí mismo (cuando, como dice Deleuze, «Yo es otro»²); o mejor, del concernimiento como el que tiene lugar ese “habérmolas con”. En fin, cuando de lo que se trata es de la reflexión. El cual “habérmolas”, y éste es el problema con que iniciamos este estudio de la ambigüedad entre algo así como “lógica práctica”, “crítica” y “antropología”, no puede dejar de ser fáctico. Por tanto siempre ya al cabo de nuestra finitud. La misma finitud de las facultades/Facultades que configuran en cada caso nuestro conducirnos fundamental que es el conocimiento. Siendo esta suerte de “reverberación”, vamos a decirlo así, la que venimos todo el tiempo señalando en la condición necesariamente empírica de toda función del conocimiento teórico y en el hecho también de que el conocimiento teórico, la experiencia, sea el “habérmolas con” inmediato y regular. (Entendiendo por tanto que aquello de lo que no se trata, lo que no está en juego ni es pertinente en modo alguno, es algo así como una “filosofía de la mente”, que es como más bien ha venido a entenderse en la tradición anglosajona el problema de la autoafección. Donde, lógicamente, el problema ha estado en cómo entender en términos “causales” la relación de la mente consigo misma, esto es, desde el momento en que el sentido interno ha venido a considerarse como una suerte de receptividad meramente empírica. O bien, por cuanto se ha venido a confundir la apercepción empírica con el sentido interno³.)

Repárese en que el problema se localiza en punto al “sentido interno” y no en torno a la idea de “alma”, es decir, no como un problema de la psicología racional (aunque, como vamos a ver más abajo, se pueda conservar todavía el término «alma»). O al menos no cuando en la segunda edición queda adecuadamente ajustado el problema de la autoafección en sus términos propios, que son los de la metafísica. Conviene no olvidar que Kant siempre fue consciente de que si la psicología racional puede ser dialéctica es en lo que el “yo pienso” alberga de facticidad, es decir, en lo que puede albergar de “confusión” con la metafísica. Pero la metafísica se las ha con este problema justamente en la medida en que guarda cierta proximidad, que también propicia cierta “confusión”, con la psicología empírica, que es la que, de modo natural (en el sistema queremos decir), se contrapone a la psicología racional. ¿Y qué?. Pues que la crítica a la psicología racional va a ir a una con el aseguramiento crítico de la metafísica y su adecuada demarcación respecto a la psicología empírica. Pero aquí no se agota el problema. Porque la psicología racional pone a la vista que, si bien no hay lugar en ella para el conocimiento, en todo caso todavía puede hablarse de una cierta vinculación con la “lógica”. Esto es, según lo que hemos visto al comienzo de este trabajo, también en cierto modo una cierta condición fáctica inalienable. Sin embargo, tampoco aquí se termina con el horizonte del problema. Todavía (y por último) tiene que considerarse, a modo de inflexión última (completando en cierto modo un círculo), que la fáctica condición lógica del “yo pienso” no puede quedar al margen de la dialéctica, no porque podría confundirse con la facticidad genuinamente ligada al conocimiento, que sería en verdad el problema de un análisis de la posibilidad de la experiencia (es lo que vamos a ver en el análisis de la autoafección en la Deducción y en la Estética trascendentales), sino porque esa facticidad del yo está en el “tránsito” mismo, por tanto en punto a esa otra facticidad

² «*JE est un autre*» es una fórmula de Rimbaud (1986: 30). Cf. también Deleuze, 1988: 161; y 1978, Lección 21/03. A esto habría que añadir, aunque no podamos analizarlo en este trabajo, la “alteridad” que cabrá encontrar igualmente en el respecto práctico. Para esto cf., p.e., Ricoeur, 1996: octavo estudio, y Rogozinski, 1996b: 89-91.

³ Allison, 1992: 412, 418.

que nos abre la posibilidad del conocimiento práctico y que en la primera Crítica vemos en las Antinomias y el Ideal de la Razón pura.

Tendríamos así tres aspectos distintos (cuya condición “circular” o “circulación” vamos a intentar describir):

i) la facticidad del conocimiento mismo y la pertenencia de esa su investigación (de su concernimiento) a la metafísica o a la filosofía trascendental en general, y no a la psicología racional;

ii) la facticidad de la lógica misma y la pertenencia de esa su investigación también a la metafísica, bien que cuando “metafísico” mienta un respecto más acá de la investigación trascendental (en su momento analítico-trascendental, pero también en su momento estético-trascendental); por tanto, una facticidad ante todo no ligada al núcleo mismo de la validez o de la constitución del conocimiento;

iii) la facticidad del pensar en general (del sujeto que piensa) y la pertenencia de esa su investigación a la metafísica en su momento dialéctico-trascendental, en punto al “tránsito”, y no (tampoco) a psicología racional.

En el primer caso (i) se trata de desmarcar la metafísica de un pseudoconocimiento, es decir, precisamente en la proximidad que guarda la psicología racional con algo así como el “autoconocimiento” que puede considerarse que es la lógica. Cuando en verdad se confunde el sentido meramente formal de “puro” con su sentido vinculado al contenido y al conocimiento en general. Aquí se trata de salvar la posibilidad misma del conocimiento como conocimiento finito, por tanto en punto a la posibilidad de algo así como “sentido interno”, que es lo que se malogra en la dialéctica de la psicología racional en tanto que vacía, es decir, porque no se hace cargo de que en esa la vaciedad de la conciencia no tiene lugar conocimiento alguno⁴. La metafísica también (ii) tiene que poner a la vista los márgenes de la validez; tiene que poner a salvo algo así como una “sola lógica” y una “sola estética”. Se trata de mostrar que la facticidad del conocimiento exige su finitud. En este caso la metafísica tendrá que poder desmarcarse de la filosofía trascendental, de una suerte de malogro de la misma que sería algo así como el “ontologismo” (en el sentido en el que ya lo hemos empleado anteriormente). Lo que significa, y esta es la clave, llegar al fondo mismo de la facticidad de la validez, que es, un tal fondo queremos decir, la autoafección como el “modo” o “determinación” esencial del sentido interno. Pero sólo se podrá poner a salvo de este malogro si (iii) se muestra que en la falsedad o en la “no-verdad” de una psicología racional está la posibilidad del tránsito. Es decir, algo que pertenece plenamente al concernimiento que debe ser la metafísica y que, so pena de no cerrar el círculo, tiene que poder encontrarse también en la facticidad misma del conocimiento y en punto al ser mismo del sujeto (siguiendo los resquicios abiertos o salvaguardados por la posición de los márgenes metafísicos en la validez). Todo esto sería, si se quiere, otra forma de expresarse la diferencia entre dominio y domicilio cabe ese único territorio que es la experiencia, al que pertenece (y

⁴ En este sentido Rogozinsky ha señalado cómo algunos de los argumentos de la primera redacción de los Paralogismos (los del segundo y tercero, por ejemplo) no son otra que una suerte de «solipsismo trascendental», esto es, un «solipsisme sans ipséité» (1996b: 86).

en la medida en que pertenece) igualmente el hombre⁵.

Esto también se puede expresar en términos de la arquitectónica del sistema. Como dice Kant en la *Anthropologie*⁶, la paradoja del sentido interno, que es la expresión “metafísica” de la autoafección (luego explicaremos esto), no pertenece ni a la Antropología, ni a la Lógica ni a la Psicología, sino a la Metafísica, «la cual [léase, en tanto que es la que] tiene que ver con la posibilidad del conocimiento *a priori*»⁷. Vamos a interpretar este texto y la triple demarcación en los términos que acabamos de presentar. Tenemos que la metafísica, tal y como indica su atinencia a la paradoja del sentido interno, está vinculada a la facticidad. Esto quiere decir que no pertenece (i.bis) o que antes que nada no pertenece a algo así como psicología racional, que se define justamente por la ausencia de toda facticidad. Por eso, de tener que quedar ubicada la psicología racional en algún “lugar” ése no sería otro que el de la mera lógica, no en el sentido del “concernimiento” que hemos visto en otro momento de este trabajo, por tanto no cuando la lógica y lo lógico están vinculados a la facticidad, sino simplemente como una mera «exposición»⁸, *Erörterung*, esto es, como «la representación clara de lo que pertenece a un concepto»⁹ cuando se trata del concepto que constituye el «vehículo»¹⁰ de todo pensar en tanto que lógico, la forma del “porte” mismo del juzgar que es la conciencia (la condición de sujeto, singular, idéntica y distinta del “yo” o del “yo pienso”). Esto es, y no cuando estemos ante un concepto “dado a priori”, que supondría ya una exposición metafísica (lo que podrá decirse tanto de las intuiciones puras, que son a las que se dirige el sentido de esa observación sobre la “*Erörterung*”, como el “yo pienso” que constituye y atraviesa —o habría que decir mejor, en tanto que constituido y atravesado por— la forma de los juicios y la diferencia de la reflexión). Se trata de que la metafísica no sea lógica. Que es lo mismo que decir que la lógica no sea en modo alguno psicología. Para lo cual, y esto es lo que vemos en los Paralogismos (la intención tanto

⁵ Podría considerarse que en la autoafección se asiste a una suerte de “doble caída” de la metafísica de la tradición, como metafísica especial y como metafísica general. Por tanto, que, como dice Deleuze, «Kant llegó a ver de forma tan penetrante ... la desaparición simultánea de la teología racional y de la psicología racional, la forma que ve en que la muerte especulativa de Dios entraña una falla en el Yo», que ve que la muerte de Dios «instaura e interioriza en él [el Yo] una disimilitud esencial». Aquella en la que, decimos nosotros, se va constituir precisamente el “quicio” en el que va a habitar el hombre, el mundo, que es donde vamos a encontrarnos a la “antropología”, al menos en su posibilidad.

⁶ Cf. § 7.

⁷ VII, 142-3: «Diese Anmerkung gehört eigentlich nicht zur Anthropologie. In dieser sind nach Verstandesgesetzen vereinigte Erscheinungen Erfahrungen, und da wird nach der Vortellungsart der Dinge, wie sie auch ohne ihr Verhältnis zu den S i n n e n in Betrachtung zu ziehen (mithin an sich selbst) sind, gar nicht gefragt; denn diese Untersuchung gehört zur Metaphysik, welche es mit der Möglichkeit der Erkenntnis zu tun hat.» Es decir, no le pertenece en la medida en que la antropología se queda con lo que puede ser “observado” (cf. también *KrV*, A 550/B 578), mientras que la metafísica, precisamente por ocuparse del conocimiento *a priori*, se las ha con el problema del modo de representación en tanto que puede ser no-sensible, o mejor, con el problema de que la representación puede ser en relación a nosotros, o bien, con el problema de la respectividad y de la finitud de la apófansis, que es justamente el límite del conocimiento *a priori* sobre el que reflexiona la filosofía trascendental como metafísica. Luego diremos algo más sobre la cuestión de la “observación”, *Beobachtung*, y la antropología.

⁸ B 400.

⁹ B 38.

¹⁰ A 341/B 399.

en su primera como en su segunda redacción, aunque tengan sus diferencias fundamentales, como vamos a ver en lo que sigue), hay que quitar “espesor” a la psicología racional para que no pueda considerarse en modo alguno como una pretensión justificada de conocimiento. Por ello la metafísica tendrá que ser, en tanto que genuino concernimiento, “lógica”, sólo que Lógica trascendental. Por tanto, no sólo que en el conocimiento hay intuición, sino que en la propia condición de la apercepción tiene que haber “experiencia”.

Pasamos así al segundo aspecto o “paso” de este ataque a la cuestión de la autoafección. Porque la metafísica tampoco podrá ser (ii.bis), ante todo tampoco podrá ser, un conocimiento empírico. Tal y como se expone la arquitectura del sistema tiene que ser así que hay dos “metafísicas”, que corresponderán a los “objetos” respectivos de cada uno de los “sentidos”. Esto, al margen de la “abstracción” que supone (y que confirma lo que hemos dicho desde el principio del carácter “natural” de este esbozo del sistema que encontramos en la Arquitectónica), significa que tiene que haber un conocimiento *a priori* que toma en consideración sólo algo empírico. Donde eso “empírico” o “a posteriori” es justamente lo que significa la condición de “sentido” que lo proporciona; su condición de receptividad que sirve representaciones de cosas en tanto que dadas. Por tanto, que tiene que haber una “metafísica del sentido interno”, esto es, una fisiología racional de los fenómenos internos¹¹. Sin embargo, no puede haber tal ya que la matemática, y esta es la clave, no puede aplicarse a tales fenómenos¹². Esto es importante porque constituye una suerte de objeción “a radice” para cualquier disciplina que pretenda considerar el sentido interno como un objeto-de-conocimiento. Es decir, porque al dejar fuera la posibilidad de la aplicación de la matemática se está diciendo que la Estética trascendental no puede considerarse como la «parte trascendental» de una metafísica del sentido interno. Pero lo que resulta todavía más relevante es que ni siquiera una disciplina que se ocupe de los fenómenos internos, una disciplina que sea ella misma empírica, es posible. Esto es, no se trata sólo de que la imposibilidad de un rendimiento “aplicado” de la psicología (conocimiento empírico) se siga de la imposibilidad de una matemática de los fenómenos internos (conocimiento puro), es decir, conforme a la relación necesaria entre doctrina empírica y metafísica, sino que una psicología empírica es como ciencia (que es a lo que nos referíamos antes con la idea de “conocimiento empírico”, como “conocimiento racional empírico”), en sí misma imposible. Esto es fundamental y constituye en verdad la clave del problema. La psicología sólo podrá ser un «compendio de todas las percepciones internas bajo leyes de la naturaleza»¹³, esto es, nada más que una «doctrina histórica de la naturaleza del sentido interno»¹⁴ y no una doctrina racional (“ex datis” y no “ex principiis”). Que es, esta imposibilidad queremos decir, la que la pone en la proximidad con la metafísica. Pues la metafísica es filosofía *stricto sensu* y no debe confundirse con la matemática. Es decir, porque de haber una “principalidad”, ésta tendrá que ser siempre sólo por conceptos y no por construcción de conceptos, en punto a la intuición empírica y no a la forma de la intuición (en el modo y manera en que la forma pueda considerarse como principio en la matemática, sobre lo que vendremos después). Lo que deja sólo, en algo así como en los “már-

¹¹ *KrV*, A 846-7/B 874-5. Sobre el sentido de esta “articulación” de la Arquitectónica cf. el primer Capítulo de este trabajo.

¹² *MA* IV, 472.

¹³ *Anthr.* VII, 143.

¹⁴ *MA* IV, 472.

genes” de la experiencia, eso que Kant ha llamado en algunos lugares «lo empírico»¹⁵ y que tiene todo que ver con la facticidad de la que venimos hablando todo el tiempo (esto habrá de ser precisado), y que es lo único que podemos considerar que vincula de alguna manera a la metafísica y la psicología empírica; y lo hace como una suerte de “aire de familia” (una «afinidad»). Como vamos a ver, éste va a ser también el vínculo con —y al mismo tiempo el problema de— la antropología (pues la psicología empírica deberá incluirse, cuando alcance su desarrollo, en una «antropología acabada»¹⁶, que va a ser justamente una muy particular «doctrina empírica de la naturaleza» humana). Tenemos así que lo que destella en esta dificultad arquitectónica es justamente la necesidad de la facticidad y su atenimiento a ella como el trabajo de la metafísica. Pero siempre como facticidad vinculada a la lógica, que es donde se hace pertinente algo así como una “psicología”. Por eso la filosofía trascendental tiene que ocuparse de la experiencia interna (que aparece vinculada justamente con eso “empírico” a que nos acabamos de referir¹⁷).

Lo que sucede es que, como venimos insistiendo todo el tiempo, no puede haber una tal facticidad si no es en un modo fenomenológicamente reconocible, siempre en punto a un concernimiento. O lo que es igual, que no puede haber “sentido” si no hay de algún modo y manera una apófansis finita. Es aquí donde nos encontramos con la “autoafección” ocupando el centro del problema del conocimiento ontológico. Porque mientras que la idea de apercepción supone espontaneidad, pero no puede haber nunca tal espontaneidad sin concernimiento, tiene que haber siempre y al mismo tiempo afección, justamente como requerimiento de la finitud de ese concernimiento. Por tanto, que tenemos que ser pasivos respecto a la misma, como un hacer-nos frente nosotros mismos, que es lo que significa la auto-afección. Pero donde lo que sobre todo importa es que, como decimos, en esto se encuentre justamente el concernimiento, que sea precisamente así, como una diferencia sensible, que podamos hacernos frente a nosotros mismos. Aun cuando, en efecto, tal y como vimos al comienzo el concernimiento está vinculado a la “conciencia”. Porque «la facultad de ser consciente de lo que se encuentra en el ánimo ... tiene que afectarlo»¹⁸. Ahora bien, esta pasividad no puede tener lugar si no es cabe la intuición, es decir, de acuerdo con las condiciones fenomenológicas que ésta determina como receptividad, de acuerdo con las condiciones de la idealidad, pues (y, así, la primera referencia a la autoafección la encontramos en la Estética trascendental, esto es, en su primera redacción). Esto significa, primero, que lo que se da en la afección es siempre sólo fenómeno, es decir, objeto finito de conocimiento; que es siempre sólo en un cierto mostrarse (de otro modo la intuición sería intelectual y no tendría receptividad propiamente dicha). Esta es la clave que introduce la paradoja del sentido interno y que profundiza en la finitud de la conciencia y de la apercepción. Leemos en una *Reflexión* que «Los fenómenos son representaciones en tanto que [propiciadas porque] somos afectados. La representación de nuestra autoactividad (libre) es una representa-

¹⁵ A 343/B 401, B 423, nota.

¹⁶ A 848-9/B 876-7.

¹⁷ A 343/B 401: «Denn innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältniß zu anderer Wahrnehmung, ohne daß irgend ein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntniß, sondern muß als Erkenntniß des Empirischen überhaupt angesehen werden und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transscendental ist.».

¹⁸ B 68-69.

ción en la que no somos afectados; por tanto no es fenómeno sino apercepción»¹⁹. Esto es así. Pero, so pena de que el concernimiento no sea finito, habrá de ser siempre que la apercepción sea una fáctica apercepción y que, por tanto, siempre esté al cabo de una sensibilidad. Cumpliendo por tanto con los requerimientos fenomenológicos del caso. En el del conocimiento y su validez, la síntesis trascendental, tenemos que, por tratarse de una síntesis (por ser un conocimiento finito, siempre al cabo de la “relación”), la síntesis trascendental es «siempre y en cada caso [*jederzeit*] sensible»²⁰. Por tanto que aquello que lleva a unidad es siempre sólo «tal y como *se manifiesta* en la intuición»²¹. Ganándose con ello una cierta profundidad en el sentido de la apercepción, concretamente vinculándolo al sentido interno, como vamos a ver ahora, y a las exigencias fenomenológicas de la sensibilidad. Si bien, tal y como debería leerse la Reflexión, estrictamente queremos decir, además tiene que poder encontrarse otra forma de presencia, igualmente reconocible desde un punto de vista fenomenológico, esto es, siempre al cabo de la sensibilidad. Que es la clave que habrá que descubrir en la autoafección y la condición de idealidad, porque y en la medida en que —esta es nuestra tesis— en aquélla es donde se pone a prueba verdaderamente ésta.

Ahora bien, debe tenerse en cuenta que la apófansis, como apófansis finita, tiene que acontecer conforme a los «modos» de la intuición que son el espacio y el tiempo. Porque una cosa no puede ser sin la otra. Debe tenerse en cuenta que la facticidad propia del conocimiento teórico supone que la intuición es siempre sólo nuestra humana intuición. En las que son sus dos «hechuras», que es como Kant se refiere a la contingencia o facticidad de estos modos (es decir, nunca como “especies”, también “Arten”, que lo serían de un género, pues la sensibilidad constituye algo de una estructura de finitud, por tanto sólo comprensible desde una diferencia y diferir internos; por tanto más bien como “modos”, bien que de una sustancia finita). Porque, como hemos apuntado anteriormente, es así que hay una suerte de “sensibilidad en general”. Pero esto no debe entenderse, justamente, como una suerte de “género”, sino más bien como la inalienable condición fáctica de nuestra sensibilidad, el que siempre y en cada caso nuestro “habérmolas con” es finito, tal que no produce aquello con lo que nos hemos (que por eso es aquello “con” lo que nos hemos). Otro modo de expresarse la condición misma de idealidad en general si se quiere. Tampoco se trata, por tanto, de que esta sensibilidad quede luego traducida o “aplicada” de modo diverso según que estemos ante una u otra clase de conocimiento (o ante lo que no es en modo alguno conocimiento). La facticidad de un tal “habérmolas con” supone que inmediata y regularmente tal habérmolas es espacio-temporal. Las intuiciones de espacio y tiempo son así hechuras de las que no podemos escaparnos. Si podemos hablar todavía de algo así como “sensibilidad en general” o “sin más” es justamente para dejar sentado que el pensar y su finitud no se agotan en el conocimiento teórico. Que el conocimiento teórico es absolutamente contingente. Por lo mismo hemos dicho ya que el tránsito (lo que llamamos nosotros “tránsito”) no es la figura de una suerte de indeterminación que luego, de alguna manera, podría concretarse, sino la condición misma de apertura y diferencia en que estamos constituidos como

¹⁹ Refl. 4723: «*Erscheinungen sind Vorstellungen, so fern wir afficiert werden. Die Vorstellung von unsrer (freyen) selbstthatigkeit ist eine solche, da wir nicht afficiert werden, folglich ist nicht Erscheinung, sondern apperception.*»

²⁰ A 124.

²¹ «*Denn an sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich a priori ausgeübt, dennoch jederzeit sinnlich, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint, z.B. die Gestalt eines Triangels.*»

seres racionales finitos.

Por eso (iii.bis), si hay una apófansis finita tendrá que ser así que lo que no se muestre en el y como fenómeno tiene que comparecer de un modo fenomenológicamente pregnante. Que es cuando nos encontramos con que la facticidad del pensar en general, la «conciencia de que yo soy»²². La conciencia vinculada a esa especial forma que es el objeto en general y que, como queda claramente expuesto en *B*, tiene todo que ver con una cierta “receptividad”²³, a saber, con aquello que justamente nos pone en el quicio de la finitud misma, el quicio entre el domicilio y el dominio. Pero de esto ya nos hemos ocupado en otro momento de este trabajo.

Digamos entonces que la autoafección como ese “irnos” nuestro ser que es el concernimiento ha de tener un rendimiento fenomenológico que dé cuenta de la respectividad y de la finitud de aspecto, la idealidad. Por tanto, y esta es la clave, dando cuenta del conocimiento y de su inalienable condición apofántica. La aspectualidad tiene que poder explicarse así en términos de esta apófansis como apófansis finita. Como una mostración en la que se constituye la objetividad trascendental en el esquematismo pero que al mismo tiempo tiene, como su reverso limitante, la sustracción.

8.2. Segundo ataque a la cuestión de la autoafección. «Apercepción empírica» y «sentido interno».

Reiteremos que la cuestión de la autoafección tiene todo que ver con el problema del sentido interno y con el autoconocimiento. Por tanto con una tarea y cuestión genuinamente crítica, la de eso que hemos venido a llamar “concernimiento” y que sitúa a este problema en el centro mismo de la “lógica”. Sin embargo, sucede que se ha venido a convertirse, lo mismo que, o mejor, exactamente tal y como y de la misma manera que se ha venido a convertir la diferencia entre conocimiento empírico y conocimiento puro, a saber, en una “pseudocuestión”. Porque de la misma manera que no se puede considerar al conocimiento empírico como “un” conocimiento, mientras que el conocimiento “puro” es otro, de modo y manera que así, separados “como uno” y “como otro”, queda rota su necesaria e inalienable vinculación, eso que se ha pensado como la diferencia ontológica, igualmente, decimos, no se puede hacer con la diferencia que Kant reconoce en algo así como «el yo»²⁴. Que es lo mismo que decir, en «la conciencia» o en «la apercepción»²⁵. De hecho, esto último, el que la diferencia se haya pensado justamente en estos términos debería ser ya una indicación suficiente, ateniéndonos a la tarea de la lógica, de qué clase de cuestión está en juego en esta diferencia. Y lo mismo debería decirse incluso si encontramos la distinción planteada entre «el yo como sujeto y el yo como objeto», que sólo —en la medida en que sólo— pertenece a la conciencia de mí mismo²⁶. Pero también

²² B 157.

²³ B 422-3.

²⁴ *Anthropologie* VII, 134, nota.

²⁵ *Ibid.* También nos encontramos con esta distinción en A 107.

²⁶ *Fort.* XX, 270: «*Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subject, und das Ich als Object*».

sucede, y esto es la verdadera “crux”, kantianamente hablando queremos decir, del problema, sucede que la metafísica y la psicología empírica tienen una proximidad o cercanía igualmente inalienable. Una proximidad que está en el propio Kant, es decir, y no en el devenir de la metafísica, que ha venido a decidirse por la psicología racional. Esto es fundamental, porque para comprender el análisis kantiano de la apercepción y del sentido interno no debe olvidarse que lo que está en juego es, justamente, la refutación, vamos a decirlo así, no sólo de la psicología racional sino aún de la psicología empírica; en cierto modo, de toda psicología “como ciencia”. Por tanto, no para abrir un espacio a una psicología posible, que será esa doctrina histórica del sentido interno, sino más bien para poner a salvo para la metafísica la condición necesitada de la Razón y esa su facticidad que resuena en la “pretensión” de una psicología empírica. Éste es el verdadero horizonte en el que tiene que inscribirse el problema de la autoafección.

La cuestión de la autoafección, vinculada con la de la paradoja del sentido interno, compete a la metafísica. Esto es, y «no propiamente a la Antropología»²⁷ (iii.bis). Lo que quiere decir que metafísica y antropología están en la mayor proximidad (aquí sí en una verdadera proximidad, ya que, como acabamos de señalar, la psicología tiene que fracasar precisamente en su pretensión de “ciencia”, que es algo que no encontramos en la antropología). En esto, en algo así como una “paradoja”, se encuentra la dificultad y (se encuentra precisamente en el modo mismo que puede dar —que sigue volveremos sobre este extremo) el sentido a la cuestión de la autoafección; el sentido mismo de la autoafección como “cuestión” o como “problema”. El que la investigación de «la posibilidad del conocimiento *a priori*» tenga lugar siempre al cabo del conocimiento de «la naturaleza del hombre», que es el modo en que en estas líneas se llama también a la «experiencia interna»²⁸ (no “experiencia interna en general”). La razón es que, como hemos dicho ya en varios momentos de este trabajo, el conocimiento mismo no es sino un cierto “tener lugar”, por tanto siempre al cabo de la “experiencia”, para la que hemos intentado también ganar un sentido inusitado. Por esto la clave de todo, de la autoafección y de la paradoja que vincula metafísica y antropología, está, precisamente, en la aprehensión como el momento o el modo mismo en que sólo puede tener lugar todo “habérmolas con”. Modo al que ninguna conciencia puede escapar, aunque ciertamente no pueda quedar “reducida”. De lo que se trata en el fondo no es sino de la confirmación de la «doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo». En este sentido el yo doble, la doblez del yo (pues se trata siempre de uno y el mismo yo, tomado en dos significaciones o respectos distintos), constituye un «*factum* indudable»²⁹ (*unbezweifeltes Factum*). Por de pronto, el de que siempre tiene que haber una experiencia interna, lo que quiere decir la posibilidad de una «observación»³⁰, atendida a los fenómenos en cuanto tales, en su condición de modos finitos de mostración de lo que hay (los modos en los que sólo puede tener lugar la experiencia) cuando eso que se muestra es nuestro propio yo, esto es, en tanto que para él la experiencia también es algo inalienable. Donde habría que ganar para la idea de “observar”, que comienza siendo justamente el problema de (genitivo subjetivo) una psicología racional (el problema de si y cómo podemos ser «observadores» de la apercepción de

²⁷ VII, 142-3.

²⁸ VII, 143.

²⁹ XX, 270.

³⁰ *Ídem*.

los otros³¹), un sentido fenomenológico especial, aquel que resuelva ese problema, por tanto, tras la revisión de la Crítica, aquel que haga de la observación un acceso fenomenológico adecuado, aquél que va a ser pertinente para entender la paradoja y ese su fondo que es la idealidad. Siendo así que, justamente por ser esta la expresión de la facticidad y la finitud de nuestro conocimiento en cuanto tal, aquello que en su mostrarse se pone ahí como fenómeno va a una con el concernimiento mismo, con el “irle en su ser”, que es propio del ente que en cada caso conoce y que somos nosotros mismos, esto es, del “yo”.

Es así como nos parece que tiene que entenderse en el contexto de la reflexión y de la crítica, para alejarlo justamente de todo sustancialismo; como el “fenómeno” en el que se muestra de modo inequívoco lo que hemos llamado concernimiento. Ese “habérselas con” que se encuentra inmediata y regularmente con el mundo, que “se las tiene con” el mundo, si se nos permite la expresión, se muestra en la facultad de representarse algo así como «el yo», en algo así como la «yoidad». Ese “habérselas con” pragmático tiene todo que ver con el que es el “habérselas con” de la Razón cuando “se las tiene con” su interna y constitutiva problematicidad, esto es, como «metafísica»³². Por cuanto, en general (valga esto tanto para la Antropología como para la Crítica), no puede haber concernimiento, cabalmente considerado, si no es como concernimiento fáctico (sea, como decimos, el tiempo inalienable de la vida de cada uno, sea esta facticidad la del devenir “racional” de la Razón, la de esa especial experiencia que es la «Historia de la Razón»). Pero también, por esto mismo (como otro modo de decirse esto mismo), esta facticidad no puede dejar de alcanzar a la posibilidad de la experiencia, que es donde debe buscarse todo el sentido hermenéutico de la paradoja. Porque y en la medida en que la constitución de la experiencia (en y como síntesis trascendental) tiene también que poder ser “observada”, entiéndase, en tanto que objeto posible de la reflexión y de la crítica; es decir, porque de otro modo no habría en absoluto algo así como “reflexión” o como “crítica” (tampoco “antropología”). Tiene que no poder distanciarse el “de lo que” se habla y el “hablar(se)” mismo en general; que es lo que significa que se trata de un hablar concernido o finito (como hemos dicho en otro lugar, una “ontología”). Tiene que haber una estructura de remisiones y diferencias fenomenológicamente reconocible también en el nivel trascendental de constitución de la posibilidad de la experiencia. Aunque esa estructura ya no sea ella misma trascendental. Un juego que consiste en poner a la vista una tal distancia desde dentro de la misma. De otra manera, la que consistiera en la abstracción o separación del “hablar(se)” respecto de su “...de”, estaría en la distinción, de todo punto más allá de la filosofía de Kant, entre conocimiento empírico y conocimiento puro, que haría del conocimiento de éste último, el conocimiento trascendental, un conocimiento “especial”, esto es, desvinculable él mismo de la experiencia (una ontología «pomposa»). Cuando más bien se trata de un decir-se genuinamente finito, entiéndase, en punto al “se” o “sí mismo”, cuyo punto de inflexión es la propia paradoja del sentido interno. Porque no se puede hablar del «Yo pienso» sin tenérselas con la Razón y con su experiencia, es decir, sin que el hablar pertenezca a esa misma experiencia³³.

³¹ Cf. *KrV*, A 362-3.

³² *Anthr.*, § 1, *KrV*, A 1 y ss.

³³ Hay un concepto de “experiencia” que está ligado justamente a este otro modo “fáctico” diríamos, que se piensa en el conocimiento pragmático y que tiene todo que ver con la idea de “habitus” y con la idea de “sentido”. Quizás el concepto que podría aplicarse a esto que hemos señalado en algunos momentos de este trabajo como “experiencia de la Razón”. Es el concepto de «*Erfahrenheit*», “experimentación”, en el sentido del proceso o resultado de haber tenido experiencia, y que justamente aparece vinculado a la antropología (la primera apari-

Pero esto sigue siendo un ataque a la cuestión de la afección en cierto modo “externo”, o quizás “preparatorio”. Pasemos al texto mismo de la Crítica.

Como hemos visto más arriba, la distinción, tal y como aparece en la primera edición, es entre la apercepción pura y la apercepción empírica, «llamada habitualmente *sentido interno*»³⁴. Hay una cierta reticencia en el nombre para este sentido, no en la Estética trascendental sino cuando aparece vinculado a la apercepción. «En los sistemas de psicología» se suele llamar a la apercepción sentido interno. Esto es así porque hay, en efecto, una suerte de “afección” o un cierto “hacernos frente” en la conciencia de nosotros mismos, que es lo que hace tan relevante que podamos reconocer una conciencia o apercepción “empírica” (y que Kant señala tanto en *A* como en *B*³⁵). Pero donde esta apercepción tiene que ser distinguida muy cuidadosamente de la apercepción «pura» o «apercepción originaria». Como hemos visto, por el peligro que hay en la proximidad entre psicología empírica y metafísica. Es decir, cuando el sentido interno es llevado a la “lógica”. Pero entonces, ¿por qué señalar esa proximidad?. En la primera edición la apercepción empírica y el sentido interno no son en modo alguno cuestión, entiéndase, no son cuestión de la “lógica trascendental”. Son más bien aquello de lo que no se trata. Y no lo son porque todavía no está en juego ese “hacernos frente” como algo del núcleo mismo de la constitución del conocimiento o de su validez³⁶; o lo que es igual, porque lo único que está en juego es la síntesis entendida como síntesis ontológica (Heidegger), que es la que orienta y lleva adelante toda la deducción, esto es, tal y como la “deducción” ha sido decidida desde un principio³⁷. Por eso aquí la apercepción recibe la determinación pregnante de «originaria»³⁸, ya que se vincula justamente con la idea del “conocimiento a priori” o “conocimiento puro”, tal y como aparecen en *A*³⁹, por tanto en esa oposición inicial a “empírico”. Sin embargo, en la segunda edición aparece la distinción entre la apercepción pura y el sentido interno porque guardan alguna relación y esa relación se ha vuelto relevante. Esto es, porque se ha vuelto relevante para la constitución misma del conocimiento y para validez. Así, el sentido interno se sitúa por de pronto en el centro mismo de la Deducción trascendental. Pero esto solo puede tener lugar si y cuando es llevada a cabo una cierta, digámoslo así, “reinterpretación” de la diferencia en la que se ha generado la cuestión misma de la deducción. Concretamente una profundización en el concepto de “puro”, que vendrá a distinguirse entre un sentido meramente “formal” y un sentido

ción la encontramos en el *Nachricht* de las lecciones del semestre de invierno de 1765-6: II, 312), pero también a la metafísica, justamente para indicar el “tiempo” y la “maduración” de la Razón en relación a la metafísica, como la emergencia de la Razón experimentada que va a instaurar su propia época (cf. *Ref.* 5645, XVIII, 288). Sobre esto concepto véase Tortolone, 1996: 70 y ss.

³⁴ A 107: «*Das Bewußtsein seiner selbst nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der innern Wahrnehmung ist blos empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben, und wird gewöhnlich der innre Sinn genannt, oder die empirische Apperception*».

³⁵ A 107 y B 132-3.

³⁶ A 86/B 118.

³⁷ A 90/B 122-3.

³⁸ A 94.

³⁹ Nos referimos a A 2 y A 11 respectivamente.

“trascendental”. Haciéndose cargo por tanto (la distinción misma queremos decir) de la diferencia entre una determinación metafísica de la conciencia, como será la que la ocupa en cuanto a la forma del juzgar, y una determinación trascendental, que es cuando tendrá que pensarse a una con el “hacernos frente” que es el sentido interno. De no ganarse este otro alcance en punto al concepto de puro (que no es sino otro alcance o profundidad del concepto de “trascendental” y del sentido mismo de la “crítica”), esa apercepción meramente formal, la «mera [*bloÙe*] apercepción» de la que se habla en A⁴⁰, que es la la apercepción meramente lógica, es decir (donde “lógico” de be entenderse aquí como) sólo en punto a las representaciones en tanto que tengamos conciencia de ellas (como un reconocimiento meramente lógico si se quiere), la mera conciencia de nosotros mismos o la «autoconciencia sin más [*überhaupt*]»⁴¹, de no ganarse ese otro alcance, decimos, esta mera apercepción sólo será relevante en la “dialéctica” como la descripción del “objeto” de una psicología racional. Es decir, como la descripción de una disciplina puramente «intelectual»⁴² o puramente lógica que confunde la “claridad” de la conciencia, ese su ser totalmente transparente en su forma lógica (ese poder «*a través de sí misma*»⁴³), con el conocimiento (lo que luego, *mutatis mutandis*, Kant llama en B «exposición lógica»). Con lo que, en relación a esto mismo y cabe este mismo horizonte de sentido, el sentido interno vendrá a constituirse nada más que como el contrapunto de una tal apercepción. Que es como nos lo encontramos en la primera redacción de los Paralogismos. Como «la intuición [*Anschauung*] interna de mí mismo». Lo que quiere decir, como aquello en lo que y como lo que «yo me encuentro» (*ich bin befindlich*), esto es, como «un objeto»⁴⁴ (*Gegenstand*). O si se quiere, como un respecto genuinamente estético de la conciencia (pues, como hemos señalado, el sentido interno tiene su lugar, en cierta manera “más propio”, en la Estética trascendental). Pero donde, y esta es la clave, todo el tiempo no se trata nada más que del “autoconocimiento”, en el sentido ya caracterizado de atingencia o concernimiento, de “írlle este su ser”, de la Razón por el conocimiento.

Lo que nos encontramos en la segunda edición es una suerte de profundización en la “fenomenología” de este concernimiento. Esto es, en la finitud constitutiva de la apófansis misma del ser. Profundización que va a tener lugar en y como una profundización en la “lógica”, que es lo mismo que decir, en la copertenencia entre concepto y sensibilidad. O habría que decir mejor, en lo que nos parece fundamental de la segunda edición, una interpretación de mayor calado de la *facticidad del pensar*. Por eso es tan importante cómo viene a entenderse ahora el sentido interno, es decir, cómo pasa a convertirse en el centro mismo de la constitución del conocimiento teórico en tanto que fenomenológicamente finito y, con ello, cómo al mismo tiempo (en el juego de la apófansis finita) la mera lógica tiene que quedar igualmente expuesta a una otra facticidad que la solamente cognoscitiva. Eso que Kant llama «experiencia interna en general». Requiriendo todo esto, como venimos señalando desde el comienzo, una particular profundización en la sensibilidad y en el juego entre las dos intuiciones y sentidos. Pues bien,

⁴⁰ A 400.

⁴¹ A 401.

⁴² A 403.

⁴³ A 402. El subrayado es de Kant.

⁴⁴ A 362 (aunque el contexto no es pregnante). La misma expresión, sólo que en punto al sentido externo (y ahora sí en el sentido con que nos queremos referir a ella), la encontramos en A 385.

esto es una cosa y otra distinta, aunque vinculada con ella, es el conocimiento del hombre que se propone la antropología. Si la antropología guarda esa proximidad con la metafísica es justamente porque continúa en la línea que abre una tal profundización fenomenológica (una vía que no es posible para la psicología empírica). Esto es, entendiendo por “hombre”, digámoslo así, un ser pensante corpóreo⁴⁵, pero un ser que puede conocerse, y conocerse concernidamente (siempre en punto a ese “irle su ser”). Donde un tal concernimiento, y esto es lo que hemos querido poner a la vista todo el tiempo en la idea de facticidad, no puede separarse de la idealidad, lo que quiere decir, justamente en los “fenómenos”, pero no fisiológicamente (fisiología a la que pertenecería una psicología empírica *sensu proprio*), sino como un ser libre finito, en punto a su “poder-ser”; aunque, y esta es la clave de la diferencia entre la metafísica y la antropología, no en el quicio mismo de esa su finitud, en el ex- de la ex-sistencia o ex-posición en que consiste el ser racional finito, como exposición a un régimen de validez (a un dominio y un domicilio y al “tránsito”), que es lo que ocuparía a la crítica, sino en su ser arrojado, si se nos permite la expresión, en un sentido crudamente metafísico, el de su posición entre las cosas como una cosa más, como hombre, pero siempre, también, en tanto que poder-ser, como posibilidad arrojada pues, que es lo que Kant designa con el término «pragmático», como el ser que es un hacer con las cosas del mundo, es decir, con las cosas de “nuestro” mundo (pues el mundo, y aún la naturaleza, también va a pertenecer al quicio del que se ocupa la crítica). Es entonces cuando hace falta un acceso fenomenológicamente relevante a un tal ser arrojado, que es donde nos encontramos con el sentido interno como la clave de un tal conocimiento (donde se va tratar de “observar”, bien que no en punto a una sola fisiología⁴⁶, sino en punto a los “fenómenos en lo que se muestre el hombre como “tenedor” de su ser y del mundo, de “experimentar” si se nos permite la expresión; como dice Kant, a partir de «ejemplos con los que pueda dar [*auffinden*] todo [*jeder*] lector»⁴⁷). Cuando, como hemos dicho antes, la naturaleza del hombre se juega en la «experiencia interna»⁴⁸ (aunque ésta no sea toda la naturaleza, pues todavía va a hacer falta un conocimiento del hombre «por el exterior»⁴⁹, que es la característica). No obstante no podemos confirmar esta tesis en detalle, quede al menos apuntada como la de la motivación profundamente antropológica de la filosofía, no sólo en punto a los intereses (reunidos bajo la pregunta «¿Qué es el hombre?»), sino también (si es que de alguna manera pudieran separarse) en punto al proceder y al modo fenomenológico de “habérselas con” que es la filosofía y la crítica (recuérdese lo que hemos dicho más arriba sobre el sentido práctico de “hombre” y de “humani-

⁴⁵ Cf., p.e., la segunda redacción del cuarto Paralogismo (B 409).

⁴⁶ *KrV*, A 550/B 578. Recuérdese lo que hemos dicho más arriba del sentido genuinamente “psicológico”, esto es, en punto a la problematicidad y dificultad de una pretensión como es la psicología racional, de la cuestión de la observación.

⁴⁷ *Anthr.* VII, 121.

⁴⁸ Llevando la psicología empírica “más acá” de sí misma, si puede decirse así, pues la psicología empírica «es propiamente la ciencia metafísica de la experiencia del hombre» (*welche eigentlich die metaphysische Erfahrungswissenschaft vom Menschen ist*) (II, 309).

⁴⁹ VII, 283.

⁵⁰ La relación de Heidegger con la “antropología”, y muy particularmente a cuenta de Kant, es difícil de establecer. Más bien la antropología constituye la consumación de la modernidad, como aquella interpretación del hombre que en el fondo ya sabe lo que es el hombre (Heidegger, 1980:109), que hace el entramado moderno de lo matemático el espacio subjetivo de todo lo que puede hacernos frente como ente (de todo lo objetivo), y que se consume en lo que Heidegger llama «antropologismo», «la explicación de todo lo ente como una figura de la “imaginación” del hombre» (Heidegger, 1997b: 153). Pero la pregunta kantiana en la que se recogen los intereses de la Razón constituye una inusitada aproximación “antropológica”, justamente en la medida en que lleva al problema mismo de la fundamentación de la metafísica en aquello por lo que se pregunta, así como en tanto que es el problema de un ente concernido por su propia finitud, que es lo que se expresa en el fondo de tal preguntar (1973: 210-211), como el movimiento de la filosofía que es (1973: 209). «*So ergibt sich: Sehen wir auf das, was Kant sagt, dann Anthropologie – möglicherweise! Sehen wir auf das, was bei Kant geschieht, dann ist alles fraglich, sofern die Frage nach dem Menschen als Frage fragwürdig wird*» (Heidegger, 1997a: 39). Sin embargo, aquello que nos interesa en verdad de la aproximación heideggeriana a algo así como lo “antropológico” en Kant tiene que ver con aquellos textos en los que Heidegger recoge algo que está en las preguntas kantianas, a saber, su condición genuinamente filosófica y por ende mundana. Por tanto allí donde Heidegger se ocupa del “mundo” y de la reflexión de Kant acerca del mundo. Justamente como ese espacio en el que la antropología va a poder acontecer, no como un saber del hombre en el sentido de un conocimiento de su esencia o *quidditas* (que es el fondo y el peligro de la antropología, el que su pregunta rectora sea «¿qué es el hombre?»), sino como una suerte de empujarse el hombre en su posibilidad más propia, como ese ente “arrojado” a la mundanidad del mundo (porque cuando se pregunte por «¿quién es el hombre?» se estará entonces apuntando a la singularidad o «*Selbstheit*» [sic]; 1997b: 148). Cuando Heidegger va a ver en Kant justamente la posibilidad de un «significado existencial» (*Vom Wesen des Grundes*, en Heidegger, 1978: 153; la cuestión comienza a desarrollarse en el curso de 1928-9, *Introducción a la filosofía*, § 34, Heidegger, 1999: 308-315).

Pues en Kant hay un despliegue progresivo de esa posibilidad existencial precisamente en la medida en que el espacio va asumiendo una dimensión metafísica y radical, como “lugar” o como “tierra”, remitiendo al hombre a una condición fáctica inalienable, no sólo en el hecho de una “geografía”, física y humana, sino sobre todo en la limitación constitutiva que eso supone para su constitución como ser “político” (cuando la tierra se convierte en “propiedad” y en “nación”). Y lo mismo podría decirse del tiempo, que como “historia acontecida” constituye esa fáctica determinación del devenir de los pueblos y los estados, pero también de las razas. Se trata, en efecto, de que el «conocimiento del mundo» permita al hombre ser «introducido en el mundo», que sea un saber que sirva a la vida. Para lo cual, y esto es lo que queremos referir aquí, tiene que haber una consideración igualmente «cosmológica», esto es, «no conforme a aquello de interés que contienen sus objetos particularmente (física y psicología empírica), sino lo que nos da a apreciar su relación en el todo en el que se encuentran [emplazados] y en el que cada uno, él mismo, se emplaza» (cf. *Von den verschiedenen Rassen der Menschen*, texto suprimido en la segunda edición. II, 443). La primera investigación, la de dónde se encuentran es la geografía física; la segunda, la de dónde se emplazan, en la antropología. La consideración o el respecto de una tal relación es el “mundo”, que es adónde nos parece que avanza Heidegger en su lectura de Kant, y adonde avanza Kant en su profundización de la facticidad del hombre como ser que conoce. Sánchez Madrid (2004) ha señalado la importancia que en el texto kantiano tiene la reflexión sobre la naturaleza en estas sus determinaciones metafísicas, geográficas, respecto a la “raza”, precisamente como el ejercicio, no de una Razón que busca articular genéticamente el género humano, haciendo lo que sería una «historia natural», sino, antes bien, como una «contemplación que razona» (2004: 46), justamente como un enfrentarse a las razas en la vinculación con la totalidad, buscando un *sensu* con el que se pueda habitar la tierra y no un “dictum”, si se no permite la expresión, que agote y cierre el espacio para la reflexión.

Tampoco queremos dejar de referirnos al que seguramente ha sido el mejor lector de Heidegger, M. Foucault, que, precisamente en punto a la cuestión de la “antropología”, también ha visto en ella algo así como la consumación de la “metafísica”, lo que llamó el «sueño antropológico» (Foucault, 1984: 331), pero salvando muy pertinentemente a Kant. Pues aquel sueño es «precítico» y de lo que se trata es de «reanudar el proyecto general de una crítica de la razón» (*ibid.*: 332). O dicho de otra manera, se trata de llevar adelante el proyecto de la Ilustración, todavía inacabada, precisamente en tanto que la Ilustración constituye «un trabajo sobre nosotros mismos» (Foucault, 2003b: 97), esto es, el trabajo que todavía pueda plantearse una antropología en sentido pragmático. Cuando la pregunta rectora ya no es “qué es el hombre” (la pregunta de las Lecciones de *Lógica*), cuando ya no es una pregunta por un «*Wesen*» (Foucault, 1961: 10; *sic*) humano, por la naturaleza humana, sino que se trata de una

Pero sigamos con el sentido interno en su juego cabe la constitución del conocimiento. Lo que debe tomarse de un modo totalmente estricto es la caracterización del sentido interno de la Estética trascendental. De hecho, es la única que nos da Kant. Quiere esto decir que la autoafección, sea lo que fuere, tiene que poder entenderse en punto a esta caracterización. Como hemos dicho, siendo su relevancia la de un paso atrás (una profundización) en la comprensión de la sensibilidad más que un echarse atrás ante las consecuencias del descubrimiento de la imaginación como el fondo fecundo de la síntesis ontológica. Lo que sucede es que, aunque en cierto modo la denominación de “apercepción empírica” constituye ya una declaración de alcance sobre la facticidad del conocimiento *a priori* (el que pueda encontrarse el tiempo «en la apercepción»⁵¹), corre el peligro de que, con ayuda del binomio “materia/ forma”, se comprenda abstractamente (cuando los conceptos de reflexión son comprendidos conforme al mero concepto), lo que supone, como venimos diciendo, una subversión de la diferencia ontológica en su sentido de diferencia finita. Porque lo que se quiere mostrar es, antes bien, que en la síntesis originaria hay también facticidad. Por tanto, tal y como se ha establecido en la Estética, esto es, cual ha sido sentado el principio genuinamente estético de la finitud del conocimiento, que es el de la idealidad de la intuición, por tanto, decimos, que la facticidad es también una condición inalienable de la constitución del conocimiento. Porque la sensibilidad que colabora en el mismo no puede dejar de ser sensibilidad ni, por consiguiente, obviar esta idealidad. Así,

«El sentido interno, por medio del cual el ánimo se intuye a sí mismo o a su estado interno, no da, empero, intuición alguna del alma como [la intuición] de un objeto; sin embargo, sólo hay una forma determinada bajo la que es posible la intuición de su [del alma] estado interno de modo que todo lo que pertenezca a las determinaciones internas estará representado en las relaciones de tiempo.»⁵²

Piénsese que de lo que se trata es, por de pronto, de suprimir la psicología racional, que es con la que, como hemos dicho, está vinculada inmediatamente en la primera edición la cuestión de la autoafección. Quiere esto decir que, como se dice en varios lugares, el alma es el «objeto del sentido interno»⁵³, esto es, y no un objeto-de-conocimiento, o al menos no un objeto de un conocimiento cabal (la de «representación empírica interna»⁵⁴ es quizás la mejor denominación), pues no sólo es así que no puede haber una psicología racional, dada esta condición sensible del alma (en su modo de hacernos frente “como objeto” o, mejor, como “objeto”), sino que aún la psicología empírica no es posible. Que es la clave de la condición “empírica”

investigación, «Erforschung: *exploration d'un ensemble jamais offert en totalité, jamais en repos en soi-même parce que pris dans un mouvement où nature et liberté sont intriqués dans le Gebrauch, ...*» (idem).

Para todo esto recuérdese lo que hemos dicho al final del Cap. VII sobre el texto del curso *Parménides* y sobre la interpretación de D. Franck.

⁵¹ A 362.

⁵² A 22/B 37: «*Der innere Sinn, vermittelt dessen das Gemüth sich selbst oder seinen inneren Zustand anschauet, giebt zwar keine Anschauung von der Seele selbst als einem Object; allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, so daß alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird.*»

⁵³ A 385, B 400. Cf. también la *Pölitiz-Metaphysik*, que trata justamente las que ahora y aquí, en la Crítica queremos decir, aparecen como “pseudo-cuestiones” («cuestiones dialécticas» [A 384]), pero donde ya nos encontramos con la idea del alma como «objeto del sentido interno».

⁵⁴ A 848/B 876.

del alma. No se trata de que de haber un conocimiento posible sólo sería el de una psicología empírica; se trata más bien de que un tal conocimiento no podrá pasar de ser, como dice Kant, «una especie de *fisiología* del sentido interno». Pues ese su “lugar natural” en el sistema (o su lugar en el “sistema natural” de la Razón pura, como también lo hemos llamado), constituye en sí mismo un problema⁵⁵; pues en verdad no puede, en tanto que conocimiento histórico que es, estar en sistema alguno. Esto es, porque «fundar en una proposición aparentemente empírica un juicio apodíctico y universal», que es el que tendrían los enunciados de una psicología racional que fuera “ciencia”, esto, dice Kant, es algo que sólo podemos «pretender ilegítimamente»⁵⁶. En todo caso, lo que constituye la imposibilidad de que tengamos un conocimiento en sentido propio es el hecho de que no podemos conocer el sentido interno como sustancia. Eso que se intuye es el «estado interno» del alma, estado que, como tal, constituye nada más que una multiplicidad, esto es, que sólo puede ser conocido por y como «determinaciones», en plural; o también, si se quiere, como «accidentes»⁵⁷. Lo que no falta, ciertamente, es la categoría. Lo que falta es la intuición que, fenomenológicamente, en punto a su cualidad misma, constituye “lo permanente” de la intuición. Como se dice de modo concluyente en la segunda redacción de los Paralogismos, falta «una intuición permanente», una intuición que sea cabalmente intuición de un ob-jeto, «como la condición imprescindible de la realidad objetiva de un concepto, es decir, como eso sólo por medio de lo cual *es dado* el objeto»⁵⁸ (el subrayado es mío). «con esta representación [del yo] no está ligada la menor intuición que lo distinga [al yo] de otros objetos de la intuición»⁵⁹. Que es lo que se plantea como el problema de una «observación segura»⁶⁰ (*sichere Beobachtung*), es decir, el problema de la «posición»⁶¹ (*Stelle*) y el «punto de vista»⁶² (*Ge-*

⁵⁵ *Ibid.* Recuérdese lo que hemos dicho en el Cap. I sobre el sentido de la articulación que encontramos en la Arquitectónica

⁵⁶ A 346/B 404: «*daß wir auf einen empirisch scheinenden Satz ein apodiktisches und allgemeines Urtheil zu gründen uns anmaßen können*».

⁵⁷ Reconocemos en términos como «Zustand» o «Bestimmung» el vocabulario ontológico de la Escuela (el vocabulario también de Descartes). Porque, aunque hayan tenido luego una reinterpretación crítica (sobre todo el segundo), en muchos momentos, sobre todo en los textos de la primera edición, mantienen con frecuencia este sentido. Particularmente en la Estética y en los Paralogismos. Para la vinculación entre “estado” y “determinación” cf. también A 34/B 50. En el mismo sentido se dice en el Segundo Paralogismo (A 352) que los pensamientos son tenidos por «accidentes que pertenecen internamente a un ser pensante» (*innerlich zu einem denkenden Wesen gehörigen Accidenzen*)

⁵⁸ B 412: «*so muß eine beharrliche Anschauung, als die unentbehrliche Bedingung der objectiven Realität eines Begriffs, nämlich das, wodurch allein der Gegenstand gegeben wird, zum Grunde gelegt werden*».

⁵⁹ A 350: «*es ist aber mit dieser Vorstellung nicht die mindeste Anschauung verbunden die es von anderen Gegenständen der Anschauung unterschieden*».

⁶⁰ A 350.

⁶¹ A 353.

⁶² A 363.

sichtspunkt) de otros; el problema de un «observador externo»⁶³ (*äußere Beobachter*). Lo que hace imposible una psicología empírica es el que no podemos hacernos con un objeto en sentido propio, y ello en punto a la intuición misma, porque falta el espacio como respecto inalienable de la intuición. En el texto de *A* nos encontramos con que si no es posible un conocimiento del alma es justamente porque el tiempo es lo único que acompaña a la conciencia, o en lo que está la conciencia, por tanto siempre sólo cabe una pluralidad de determinaciones, los «pensamientos»; o como unas determinaciones que “fluyen”⁶⁴ y que no son por tanto permanentes (luego vendremos sobre el carácter “fenomenológico” de esta determinación). Por tanto, solidariamente con el cuarto y último Paralogismo, el de la relación externa, es decir, pues no cabrá un tal conocimiento si el espacio queda desvinculado de la apercepción, que es lo que constituye el idealismo. En cierto modo podría decirse que la segunda redacción de este capítulo de la *Dialéctica* obedeció al descubrimiento de esa vinculación, la autoafección, y a que no podía estar en la “dialéctica” por atañer a la constitución misma de la validez.

Esto que decimos no debe entenderse en el sentido de una mera acotación “empírica”, que afectaría sólo al hecho de que no podemos conocernos como objeto. Lo que se pone en juego en esta imposibilidad, que tiene que ser una imposibilidad fáctica, es, tal y como requiere esa su facticidad, una problematicidad “de iure”. Algo que se encuentra en la propia condición de la intuición, en general, así como del propio conocimiento. Y del propio concepto o de la propia conciencia o apercepción. Por una parte, la necesidad de que el tiempo no pueda considerarse separadamente del espacio. Es la profundización en la idealidad que nos encontramos en *B*, no sólo en la Refutación del idealismo sino también en la Observaciones añadidas en la *Estética* trascendental, en punto a la autoafección por tanto, así como en la nueva redacción de la Deducción y de los Paralogismos (sin olvidar tampoco las “pruebas” añadidas a cada uno de los Principios del entendimiento puro). Con esto queremos decir que, por una parte, en punto a la intuición, el tiempo no debe poder considerarse “abstracta” o “separadamente” del espacio. Si tenemos que poder encontrar en algo así como el sentido interno un auténtico concernimiento, como conocimiento pertinente de la filosofía trascendental, será no en una sola intuición temporal sino en algo así como una “experiencia interna”. Que es en lo que, a nuestro juicio, consiste la autoafección. Pero también, en segundo lugar, tiene que ser así que la conciencia quede adecuadamente reubicada en su propia condición fáctica. No sólo en punto a su papel en la constitución de la validez, que es donde aparecerá la autoafección, sino también en tanto que “despejada” de otra manera en virtud de la idealidad de ésta. En punto ahora a su especial “existencia”. Sigamos entonces.

8.3. Tercer ataque a la cuestión de la autoafección. Cuestiones previas.

8.3.1. Sobre la “idealidad” del sentido interno.

Hemos dicho que la idealidad constituye la finitud de la respectividad, el hecho de que

⁶³ A 362, A 363. No nos referimos por tanto al paralogismo (cf. A 355) que consiste en «no podemos representarnos [el ser pensante en general] sin ponernos nosotros mismos, con la fórmula de nuestra conciencia, en el lugar de todo otro ser inteligente» (*weil wir dieses uns nicht vorstellen können, ohne uns selbst mit der Formel unseres Bewußtseins an die Stelle jedes andern intelligenten Wesens zu setzen*). Lo que en otro lugar (A 347/B 405) Kant llama «trasferencia», *Übertragung*.

⁶⁴ A 364.

para todo lo que se muestra sensiblemente ha de haber siempre una suerte de sustracción; donde el tiempo es el modo en que fenomenológicamente tiene lugar la respectividad en punto a nosotros. Como ideal que es, la intuición alberga un distanciamiento respecto de la cosa que hace falta para que podamos conocerla en general; pero un distanciamiento que aquí tiene que ser “interno”. Esto es, donde es esa sustracción la que “nos” muestra o nos “muestra sensiblemente”. Pero, ¿qué mostración puede ser ésa?. O dicho de otra manera, ¿qué es un “fenómeno interno”?

Consideremos primero qué es eso de “fenómeno”. Como dijimos en nuestro análisis inicial de la sensibilidad, el objeto de la intuición empírica ha de entenderse, en esa su presentación en el comienzo de la Estética trascendental, como la exposición del propio e inalienable modo de ser que es la receptividad de las sensaciones (según la expresión que tomamos de otro lugar). Dejamos sin embargo sin analizar la expresión que acompaña a esta su condición (y que nosotros quisimos leer en su sentido “pre-ontológico”, según señalamos entonces) de receptividad, que es la de “objeto indeterminado”. La expresión no deja ser en cierto modo “paradójica”, pues si podemos hablar de objeto es porque ya tenemos que algo nos hace frente “como algo”. Ahora bien, si consideramos nuestro análisis de la sensibilidad en su alcance genuinamente metafísico, como ese “quale” a que nos hemos referido, ¿por qué no entender que aquí “in-determinado” se refiere justamente a esa condición?. Es decir, siendo así que aquí se indica que la sensibilidad participa en el conocimiento antes que nada como lo determinable. Pues a falta de la espontaneidad, que sería la determinación, no tendríamos todavía “objeto” como objeto-de-conocimiento en su sentido cabal. Pero la sensibilidad también tiene forma. Es cierto —así lo hemos indicado en numerosas ocasiones— que no se puede articular el binomio materia/ forma siempre sólo como sensibilidad/ entendimiento, precisamente porque entonces parece que se deja al entendimiento en cierto modo “más allá” de la finitud, lo que sólo se puede evitar si se trae la síntesis a unos límites de copertenencia entre ambas facultades, también en punto a la determinabilidad. Siendo esto así, que es la tesis que vamos a intentar demostrar en el esquematismo (como el rendimiento genuinamente crítico de pensar en una tal “mediación”), ello no obsta para que tengamos algo así como “forma” sin que por ello nos encontremos todavía en la síntesis misma. Es lo que hemos sostenido en nuestra interpretación de las “relaciones” que son el espacio y el tiempo, y es lo que apuntamos igualmente en nuestro primer esbozo de la sensibilidad cuando señalamos que la condición “unitaria” de la intuición pura no debía entenderse como la “unidad” de la categoría sino que apuntaba, tal y como se señalaba en la Exposición metafísica, a otra clase de unidad, la que llamamos “unicidad”. Esto es fundamental, porque lo que vamos a ver en lo que sigue es que sólo algo así como la autoafección, que es el nombre fenomenológicamente señalado para el esquematismo (o para la finitud del esquematismo, ya que la idea de “esquema” también constituye en sí misma una indicación suficiente de su sentido), puede explicar la constitución de una forma que podamos considerar como “determinante” en su sentido trascendental estricto, esto es, el que encontramos calificando a la Exposición y Deducción en oposición a cuando se dice de ellas «metafísica». Con lo que, en efecto, podemos tener un objeto sensible y cabalmente “objeto” sin que podamos considerarlo como “determinado”, lo que quiere decir, sin que su presencia sea la de un objeto de conocimiento.

En la primera redacción de los paralogismos el sentido interno va de consuno con que sea imposible un conocimiento empírico del yo; esto es, va de consuno, primero, con la vinculación entre conciencia y “representación sensible”, pero siempre sólo porque y en la medida en que una tal representación, segundo, hace imposible un conocimiento empírico cabal del yo. La autoconciencia no es un conocimiento cabal, y no lo es porque —en la que, insistimos, es la

clave de toda esta primera redacción— en ella falta «intuición en sentido propio»⁶⁵. Quiere esto decir que sólo puede haber un “vaciamiento” de la apercepción, vaciamiento que va a permitir un cierto “través” del sujeto, de carácter meramente lógico, que sólo puede haberlo, decimos, si y en tanto que el objeto-del-sentido-interno no sea “objeto” en modo alguno, es decir que no sea, y no lo sea tampoco cabalmente, conocimiento; donde esto tiene lugar, no porque falte el “yo pienso”, que en verdad es inalienable, tal y como se formula en el principio sintético de la apercepción, sino porque la intuición que nos permite hablar de algo así como “fenómeno” o como “objeto” de un tal sentido no es ella misma intuición en sentido propio. O lo que es igual, porque los “fenómenos internos” no pueden ser considerados tampoco como “fenómenos” en sentido propio. En cierto modo, ya hemos ventilado esta dificultad cuando hemos señalado que el fenómeno es antes que nada una cierta “cualidad” vinculada justamente con la receptividad y con su condición finita. Una cualidad que va de consuno con esta finitud y que no puede distinguirse en algo así como “externa” e “interna”. Por eso los Paralogismos en su primera redacción constituyen en verdad una “revisión” de la sensibilidad más que del pensar. Una revisión de la condición de nuestro «sí mismo [*Selbst*] determinable (el sujeto pensante)»⁶⁶, en punto por tanto a nuestro más propio concernimiento (que es lo que significa el uso de “*Selbst*” en lugar del de “*Ich*”), que consiste en mantener tal cualidad en su mismidad como cualidad finita, esto es (tal ha de entenderse esa mismidad), como perteneciente a uno y el mismo juego de la receptividad. Sólo así que podrá mantener a salvo a la conciencia de toda sensibilidad, al mostrar que el auto-conciencia no tiene reservada una intuición propia y separada de la intuición de las cosas. Es decir, estando la clave de la “revisión” que son los paralogismos en mostrar que la intuición interna no proporciona un ob-jeto en su consistencia sensible precisamente porque no puede separarse de la intuición externa. Y, con ello, cerrando así el círculo, que está “fuera” de la conciencia. Esto también se puede expresar de otra manera. Los paralogismos se ocupan de mostrar que la expresión “dentro de nosotros” conlleva una «ambigüedad ineludible» y engañosa (esa “apariencia trascendental” que es el paralogismo, que en cuanto tal apariencia es algo natural⁶⁷ a la Razón⁶⁸), la de referirse tanto al “sujeto en sí mismo” como al “fenómeno interno”, tanto a la sustancia como al accidente. Al primero cuando se considera el solo pensar; al segundo cuando se consideran los contenidos del pensar. La “apariencia”, en el sentido de la pretensión ilegítima queremos decir, está en que lo primero es aceptado de manera natural porque también se considera de modo natural que hay lo segundo, siendo así, entonces, algo inevitable que pensemos que los fenómenos internos deben tener, en tanto que fenómenos particulares, un «objeto trascendental» también particular y accesible, es decir, un objeto “en sí mismo” cuyo “en sí” (y esta es la razón de la accesibilidad) es nuestro “sí mismo” pensante. O mejor, un objeto cuya ob-jetualidad es puramente intencional, un horizonte de presencia perfectamente transparente y sin resquicios. Más acá de toda sustancia, pues.

La fenomenidad del sentido interno quiere decir que no hay nada como un “dentro de nosotros” al margen de la experiencia, es decir, tal que no admita la distinción y la distancia que supone distinguir entre “conocimiento” y “objeto de conocimiento”, tal y como Kant mismo lo

⁶⁵ A 400: «*eigentlicher Anschauung*»..

⁶⁶ A 402.

⁶⁷ A 297-8/B 354.

⁶⁸ Cf. también A 350.

explica con una claridad meridiana en A 402. Constituye una réplica a la pretensión de superar la diferencia ontológica (lo que hemos llamado “ontologismo”).

El sentido de los fenómenos internos está, si puede decirse así, en su “manquedad” o insuficiencia. Con el vocabulario de la escuela, en que son sólo accidentes, pero no accidentes de una sustancia pensante, sino simplemente modificaciones de un sentido, la sensibilidad, que es finito. Por tanto accidentes sin sustancia. Es lo que en la Estética trascendental se prueba como la condición no inherente ni subsistente de las intuiciones puras a la que nos hemos referido al comienzo de este trabajo. Y donde esta manquedad tiene que resolverse pensando la copertenencia entre el sentido interno y el sentido externo. Es decir, donde la clave de la solución de los “paralogismos” (los paralogismos en general, como esa particular forma de apariencia trascendental), está en el cuarto de ellos, el de la idealidad externa, precisamente en la medida en que constituye una aplicación crítica y consecuente de la doctrina del idealismo trascendental y una exposición clara de la naturaleza del fenómeno como no se ha hecho hasta entonces. Que «en el espacio nada es más que lo que es representado en él»⁶⁹, lo que supone destruir “paradójicamente”, esto es, contra el idealismo como concepción natural de nuestro sentido externo, lo que quiere decir, de la naturaleza de las representaciones en general, supone destruir, decimos, la idea de que las representaciones externas son, como representaciones de un “sentido”, “efectos” (término éste del que se sirve ciertamente Kant), por tanto representaciones de algo que existe “fuera” de la representación (por eso mismo re-presentación, siempre dependiente de una otra presencia), que sería su «causa»⁷⁰. Cuando, como se formula paradójicamente, el ser mismo se agota en la representación. El ser entendido como “lo que hay”, como la “existencia” misma, tal y como se formula críticamente, como la «realidad efectiva»⁷¹ o *Wirklichkeit*. Pero el ser, y esta es la clave, va de consuno con la cosa y con su “aspecto” reconocible en tanto que representación sensible, finita; esto es, porque no se puede separar el “ser” en el sentido de “lo que es” o del “aspecto” con que se muestra del “ser” en el sentido de “lo que hay”; tal sería la interpretación “trascendental” (en sentido negativo) del fenómeno y de la apariencia (a la que Kant dedica expresamente la segunda de las Observaciones añadidas en B —«3»—, solidaria con la «Refutación del idealismo»). La sensibilidad, sin embargo, es siempre sólo un “modo de ser”, por tanto un ser al que le va este su ser y cuya “existencia” no puede desvincularse en modo alguno del “aspecto”; como algo del ser de una apófansis finita. Que, como hemos dicho varias veces, siempre y sólo “tiene lugar” y tiene lugar además como la copertenencia entre los dos sentidos.

Sin embargo, siendo la relación entre ambos sentidos o modos de la sensibilidad una relación tal, relación en la que insiste justamente Kant en la “consideración sumaria” como el único y verdadero problema, el de cómo las representaciones de los dos sentidos constituyen una sola experiencia (cómo constituyen “conocimiento”⁷²), por tanto siempre sólo cabe la cues-

⁶⁹ A 374, nota.

⁷⁰ Término del que también se sirve Kant, particularmente en el cuarto Paralogismo de *A*. Aunque ciertamente deberá entenderse en un sentido “laxo” o, si se quiere, en un sentido meramente empírico. Pues de lo que ciertamente no se trata es de su significado trascendental, como «causa absoluta e interna» (A 394).

⁷¹ A 374-5.

⁷² A 385-6: «Nun ist die Frage nicht mehr von der Gemeinschaft der Seele mit anderen bekannten und fremdartigen Substanzen außer uns, sondern blos von der Verknüpfung der Vorstellungen des inneren Sinnes mit den Modificationen unserer äußeren Sinnlichkeit, und wie diese unter einander nach beständigen Gesetzen verk-

tión de la posibilidad de la experiencia, no sólo el sentido externo contribuye del alguna forma a algo que le falta al sentido interno (estamos avanzando hacia lo que ya en otro momento hemos visto sobre la “aspectualidad” y la “idealidad”), sino que también hay una cierta necesidad del sentido interno para el externo, del que igualmente podríamos decir que está afectado de una cierta “manquedad”. Éste y no otro es el problema del idealismo. Pero lo que sucede es que la respuesta en la primera edición consiste más bien en ganar para el espacio la “realidad”, en sentido meramente empírico, que está en cuestión, y ello precisamente en tanto que esa realidad, la realidad de la “existencia”, no cabe discutírsela al sentido interno. Esto es, en los propios términos del idealismo. De este modo, en el idealismo nos encontramos con una dificultad fundamental, porque, ¿qué significa eso de que el idealismo es un «escándalo de la filosofía»⁷³? Es decir, ¿se trata de un problema “metafísico”, en el más burdo sentido escolar, o es un problema “trascendental”, en el más genuinamente crítico, un problema en verdad “filosófico”? Por de pronto tenemos que, desde un punto de vista meramente negativo (hasta donde la Dialéctica trascendental pueda considerarse como una suerte de “revisionismo” de la metafísica tradicional), el sentido interno constituye en su vinculación con toda representación, como la «percepción inmediata (conciencia)»⁷⁴ de todas las representaciones, la prueba suficiente de la realidad de los fenómenos externos, pues, conforme a la doctrina del idealismo trascendental, «todos los fenómenos se consideran como meras representaciones y no como cosas en sí mismas»⁷⁵. Que podríamos considerar como la tesis de la respectividad. Ahora bien, la respectividad no es nada sin la idealidad. Lo que quiere decir que siempre tiene que haber una cierta mostración y aún una mostración finita, que es donde se va a tener que ubicar el sentido mismo de la aspectualidad. Tenemos así que, en su verdadero calado, que es el calado del idealismo como idealismo problemático (por eso considerado un «modo de pensar razonable»⁷⁶), la apariencia trascendental socava el conocimiento mismo como conocimiento cabalmente sensible (con lo que el que peligro sería el de una psicología, un conocimiento del alma, pretendidamente racional), esto es, como experiencia. Donde aquí (en lo que sería propio de esta apariencia, los Paralogismos, pues lo anterior se podría decir en general de las demás apariencias) se trata de mostrar la necesidad para la experiencia de la vinculación entre las dos formas de intuición en la constitución del conocimiento (de la unidad de la experiencia). (En las Antinomias, la necesidad de vincular y limitar la existencia como “modo” categorial; el apuntalamiento de la finitud del conocimiento como finitud del “mundo”, si puede decirse así. En el Ideal, por último, se lleva este apuntalamiento hasta el sentido mismo de la realidad, hasta las “cosas” en general.)

Nos parece que lo que se quiere con esta vinculación con el sentido interno, el verdadero significado de los paralogismos, en su primera redacción pero también en los cambios que sufren en la segunda redacción, no es sino “recuperar” al espacio para la constitución del conocimiento. Esto es, para el conocimiento en tanto que experiencia, como intuición originaria y

nüpft sein mögen, so daß sie in einer Erfahrung zusammenhängen.». Repárese en que texto habla justamente de «sensibilidad» y no de “sentido”, confirmandose así esto que decimos en punto a la cuestión del “conocimiento”, esto es, que la única «cuestión» pertinente aquí es la *trascendental*.

⁷³ B XXXIX.

⁷⁴ A 371.

⁷⁵ A 369.

⁷⁶ B 275.

coadyuvante a la validez, pero también finita. Porque si consideramos la Estética es claro, también en la primera redacción (ya nos hemos referido a este texto en el comienzo de nuestro trabajo), que el espacio es la intuición cuya “potencia trascendental”, si se nos permite la expresión, es más clara. Por eso la geometría, como el primer conocimiento (concretamente el teorema de Tales) en el que aparece esa «luz»⁷⁷ que es la revolución copernicana, ha podido ponerse desde el principio en la «marcha segura de la ciencia». El problema del idealismo tiene que verse por tanto no sólo como la necesidad de que podamos considerar al espacio como elemento “empírico” del conocimiento, como representación de existencia (que sería contravenir la pretensión “metafísico-escolar” del espacio como elemento espúreo del conocimiento), sino también para que quede perfectamente vinculado como intuición finita con la experiencia. Si se quiere, llevando la idea de “existencia” a la propia finitud del conocimiento, como “facticidad” pues. Porque, repárese, eso que se pone en movimiento «desde los tiempos más tempranos» es la matemática, es decir, el conocimiento que tiene lugar «por construcción»⁷⁸. Que no es sino el problema de la filosofía trascendental, ocupada como está con el conocimiento filosófico y, en tanto le compete algo así como una disciplina, con su distinción clara respecto al conocimiento matemático.

Puede decirse que entre ambos fenómenos, y precisamente en su condición de fenómenos, metafísicamente hablando (tal y como hemos venido a analizarlos y decidirlos metafísicamente queremos decir), el fenómeno interno “viene a” prestar al espacio la respectividad mientras que el fenómeno externo “viene a” prestar al tiempo la idealidad (donde el “venir” uno u otro puede considerarse que es el de las dos redacciones de la Crítica, por tanto en modo alguno un proceso, sino el propio devenir editorial e histórico —metafísico y racional— que tiene como libro). Pero ello (por eso que acabamos de decir) siempre como un requerimiento interno y necesario de una finitud constitutiva de las intuiciones puras, una finitud que sólo puede tener o ganar su sentido acabado si también está y viene requerida por la validez y la posibilidad misma del conocimiento, en punto a la actualidad. Ésta va a ser la clave de todo. Pues la “manquedad” a que nos hemos referido de la intuición interna, lo que parece que “falta” al fenómeno interno para considerarle como un objeto cabal de intuición-y-conocimiento, es la idealidad que sólo va a tener como intuición completa, vinculada al sentido externo, y, entonces, también la actualidad requerida por el sentido trascendental del problema del conocimiento (por el único sentido que puede tener el problema de la intuición).

Pero pasemos a ver el problema en sus términos precisos.

Si volvemos a la definición de fenómeno como el “objeto indeterminado de una intuición empírica”, a su definición propiamente estética, tenemos que esta necesidad de copertenencia con el espacio (como la copertenencia con el espacio en su idealidad y respectividad propias) tiene que poder comprenderse igualmente en su condición de “indeterminación”, por tanto en punto a la “distancia” que deben guardar los fenómenos, como solamente estéticos si puede decirse así, a la constitución cabal del conocimiento. Es lo que antes hemos intentado mostrar en el análisis del instante. Se trata de ver cómo la idealidad interna, sin más, puede reconocerse, en su copertenencia con la idealidad externa (tal y como la hemos mostrado anteriormente), en la idealidad trascendental (cuya significación se terminará de ver cuando terminemos la dilucidación de la autoafección).

⁷⁷ B XI.

⁷⁸ B XII.

«c) El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general. El espacio, como la forma pura de toda intuición externa, está restringido en punto a su [carácter de] condición *a priori* sólo a los fenómenos externos. Por el contrario, como todas las representaciones, tengan por objeto cosas externas o no, en sí mismas, como determinaciones del ánimo, pertenecen al estado interno; este estado interno, sin embargo, [está] bajo la condición formal de la intuición interna, es decir, pertenece al tiempo: así, el tiempo es una condición *a priori* de todos los fenómenos en general y ciertamente es la condición inmediata de los internos (de [los fenómenos de] nuestras almas) y por eso mismo es mediatamente condición también de los fenómenos externos.»⁷⁹

Por de pronto, este texto se puede interpretar como la “tesis”, digámoslo así, de una diferente distancia de cada uno de los sentidos, expresada por medio de los términos “mediato” e “inmediato”, respecto al objeto de conocimiento así como un (como otro modo de decirse esto mismo) diferente “alcance” o “esfera”, el sentido que es atingente a todos los fenómenos y el sentido que no. El problema de esta tesis es que introduce la clase de diferencia que rompe el sentido finito del conocimiento, que es siempre sólo “el” conocimiento, y, con ello, también el sentido de la diferencia ontológica como expresión de la necesaria vinculación finita entre sensibilidad y entendimiento. En otro momento la hemos visto como una diferencia entre “géneros”, esto es, entre clases de “cosas”. Porque, y esta es la clave, entiende que la diferencia entre fenómenos y noumenos no es una diferencia «trascendental»⁸⁰, atingente al conocimiento y a su posibilidad, sino meramente “metafísica”, en el sentido de atingente a las “cosas” en cuanto tales, como no vinculadas al conocimiento, sea en lo que son, como «cosas en sí mismas», sea en lo que se muestran, como «apariencias»⁸¹ (lo que se muestra de las cosas en sí mismas, “fenómenos en sí mismos” si pudiera decirse así). Piénsese que éste es el punto de partida del idealismo. No sólo el falseamiento de la sensibilidad al interpretarla en términos exclusivamente lógicos, en punto a la claridad o no de la representación, cabe la sola conciencia, sino también la confusión del objeto del sentido interno con la conciencia, es decir, llevando el idealismo que se impone inmediatamente, el de los objetos del sentido externo, a su complemento consecuente, que es la negación de toda idealidad para el sentido interno. Lo que podríamos llamar “realismo trascendental del sentido interno”. La prevención de este idealismo está ya en la Estética trascendental (al comienzo de la «Erläuterung») y constituye en cierto modo el argumento mismo de los Paralogismos, en los que toma la figura de la “hipóstasis”⁸² de la conciencia. El pensar se pone en el lugar del sentido, subvirtiéndose la inmediatez de la afección por la presencia inalienable del “yo pienso” precisamente porque interpreta la relación de “inmediatez” y de “presencia” en términos exclusivamente lógicos, esto es, donde inmediato quiere decir “transparente a uno mismo”. Cuando, como hemos visto, ni la lógica puede considerarse con indepen-

⁷⁹ A 34/B 50: «Die Zeit ist die formale Bedingung *a priori* aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum als die reine Form aller äußeren Anschauung ist als Bedingung *a priori* bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt. Dagegen weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüths, zum innern Zustande gehören; dieser innere Zustand aber unter der formalen Bedingung der innern Anschauung, mithin der Zeit gehört: so ist die Zeit eine Bedingung *a priori* von aller Erscheinung überhaupt und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußern Erscheinungen.»

⁸⁰ A 45/B 62.

⁸¹ B 69-71.

⁸² La apariencia de los paralogismos consiste en «la subrepción de la conciencia hipostasiada (*apperceptionis substantiatae*)» (A 402).

dencia de la receptividad, pues en ella se va a jugar el sentido mismo de toda discursividad, ni la receptividad puede considerarse con independencia de la idealidad.

Pero esta interpretación, como decimos, la interpretación “idealista”, contraviene claramente el texto kantiano. ¿A qué entonces introducir la distinción entre “mediación” e “inmediatez” en el seno mismo de la sensibilidad?, ¿no es éste un giro “idealista”? Para que podamos comprender esto, sea cual fuere la interpretación que le demos, tendrá que tener un sentido fenomenológicamente reconocible. Lo que quiere decir, un sentido en el que, precisamente, se pueda comprender el por qué de la idealidad de las intuiciones y su copertenencia. La idealidad del sentido externo consiste, en general, en que nos pone en el “entre” de las cosas, que es lo que podemos considerar como su rendimiento de respectividad cuando tenemos “fenómenos externos”, esto es, cuando, como fenómenos, estamos ante representaciones cuyo sentido no es otro que ponernos en el “ahí”. Esto es lo que se expresa en la Estética como su idealidad, la atingencia de tales representaciones a «nuestra sensibilidad», a que esa su mostración es siempre sólo respecto a nosotros y poniéndonos a nosotros en tal respecto. El respecto del límite de nuestra condición sensible, el respecto de nuestra finitud. Porque aquello que no se presenta en el fenómeno no lo hace absolutamente y nos pone ante la negación absoluta que es la finitud de la receptividad. Porque «el verdadero *correlatum* [de los fenómenos externos en tanto que representaciones], e.e. la cosa en sí misma, no es conocido en absoluto ni tampoco puede serlo ..., y tampoco se pregunta nunca por él en la experiencia»⁸³. Constituye, en efecto, eso “ab-soluto” sólo respecto de lo cual puede negarse la sensibilidad en cuanto tal, su “afuera” sin más si puede decirse así, que es lo que hemos entendido como la respectividad (el modo fenomenológico de mostrarse o tener lugar la receptividad, el modo de concernimiento por ese “afuera”). Ahora bien, como decimos, un tal afuera no debe poder comprenderse desvinculado del sentido interno, que tiene que seguir siendo receptividad y del que tiene que poder encontrarse igualmente un tal correlato. Si ha de distinguirse tendrá que ser por tanto en el modo y manera en que subjetivamente constituye la presencia de los objetos externos. Por tanto, de modo que también podamos decir del sentido interno que hay una misma constitución finita, y finita porque igualmente negación “ab-soluta” que nos pone igualmente en un “ahí” en el sentido que acabamos de señalar. Es decir, porque es una y la misma la negación, aunque sean dos los modos en que sólo se puede mostrar como tal, aunque sean dos los modos de la idealidad. Pero esta finitud constitutiva de la sensibilidad tiene que ver con la diferencia ontológica, entiéndase, con el modo y manera en que podemos considerar pertinentemente en punto a la sensibilidad algo así como un mostrarse de algo “como algo”. Piénsese que de no ser así, si tanto uno como el otro sentido fueran simplemente limitados pero no rindieran “figura” alguna, la idealidad no pasaría de ser una apariencia. La idealidad tiene que ser “experiencia”, tiene que ser siempre algo del conocimiento en tanto que sensible. Quiere esto decir que la pertinencia de un tal correlato es justamente la de asegurar que ese modo en que se presenten las cosas, los modos de los fenómenos, tienen que poder re-conocerse como modos pertinentes de los objetos de conocimiento. Como modos de un concernimiento finito. Que es lo significado por la condición “trascendental” de la idealidad. La trascendencia de la finitud del conocimiento. O bien, la condición fácticamente ontológica de la finitud (y, así, podemos decir que el “fenómeno en el espacio” es un «concepto

⁸³ A 30/B 45: «... nichts anders als bloÙe Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sind, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d.i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.».

trascendental»⁸⁴). Importa reparar en este aspecto de la idealidad cuando consideramos la finitud de la respectividad porque no podemos considerar la idealidad sin más, el “ahí” fenomenológicamente relevante si no la comprendemos en el seno de la diferencia ontológica. Siempre ha de ser así que nos-encontremos y que un tal encontrar-nos tenga siempre una determinada figura o respectividad inalienable. Pero también siempre ha de ser que ese en-contrarnos constituya una cierta validez, pues ese concernimiento es igualmente inalienable. Como dice Kant en el texto citado antes, porque de otro modo, si no estuviéramos siempre ya cabe el conocimiento, no nos haríamos cuestión o simplemente no habría cuestión (que es en lo que consiste la ontología, en ese preguntarnos que habita en la distancia entre el “decir-se algo de algo”).

Tenemos así que el tiempo constituye una forma *a priori* en la medida en que igualmente está dotado de una cierta respectividad. Siempre al cabo de la experiencia. Por tanto, porque vinculado a la idealidad, siempre igualmente vinculado a los fenómenos externos, o habría que decir mejor, a la «forma» externa de los fenómenos⁸⁵. De otro modo no se entendería la realidad empírica del tiempo. Pues el tiempo tiene validez respecto a los objetos de los sentidos, todos ellos, en la medida en que «por medio de esta intuición nos hacemos también de todas las intuiciones externas en la fuerzas de representación»⁸⁶. Por tanto no, ante todo no, porque sea un intuición que tiene un mayor “alcance”, que es como lo hemos planteado en un comienzo, sino porque la constitución sensible misma del conocimiento tiene todo que ver con el estar al cabo de nuestra propia fuerza de representación y como la respectividad de ese estar al cabo que es el tiempo. El tiempo no es una intuición porque acoge a las intuiciones externas, sino que acoge a las intuiciones externas en la medida en que nosotros mismos también somos experiencia y estamos expuestos en ese modo que es el “ahí” temporal. Lo que significa que esa idealidad tiene que estar constituida de la misma manera que la del espacio, por esa negación absoluta. Que es lo que se expresa en la condición finita de la intuición temporal como (que consiste en ser) autoafección, como concernimiento sensible⁸⁷. Porque el tiempo es siempre sólo, formalmente si puede decirse así, «nuestro modo de intuirnos interiormente a nosotros mismos». Pero donde, y esta es la condición de la idealidad, “nosotros mismos” no podemos dejar de ser siempre sólo fenómenos cuyo límite absoluto es, igualmente, la “cosa en sí misma”, cuya función (o cuya expresión “funcional” si puede decirse así) sería la de ese “verdadero correlato”. Sin embargo, es claro que Kant no ha querido servirse de la “cosa en sí misma” más de lo imprescindible, pues el equívoco del “idealismo” está justamente ahí. En poder comprender que un “algo” desconocido tiene cierta consistencia óptica pero carece de una ontología (un objeto con realidad pero sin posibilidad, diríamos), es decir, un objeto que correspondería a algo así como la “ontología” de una hipofísica. Pero también, sobre todo, en la medida en que resulta ciertamente paradójico que el “nosotros mismos” de nuestra intuición pueda tener un “en sí mismo” abso-

⁸⁴ A 30/B 45.

⁸⁵ Como dice Kant en otro lugar, el sentido es interno «conforme a su forma» (B 68).

⁸⁶ A 34/B 51: «*vermittelt dieser Anschauung auch alle äußere Anschauungen in der Vorstellungskraft zu befasen*».

⁸⁷ Así lo expresa magníficamente Benoist (1996: 276-7): «*L' universalité du temps en tant que forme du sens interne, ..., n'est pas le signe de quelque privilège ou priorité du temps sur l'espace (forme du sens externe), mais bien de leur emboîtement dans ce don premier de la «présence» sensible, emboîtement qui est celui même de l'affection et de l'auto-affection, manifestation de l'affection elle-même en tant qu'il est de l'essence de l'affection comme on affection d'être affection consciente.*»

luto. Que es la contrapartida de la tesis idealista (la de ese “realismo del sentido interno”, según lo hemos llamado antes). El absurdo —expresado en esos términos funcionales— de un co(r)-relato respecto de aquello que es el correlato de toda relación (en lo que sería una suerte de autosupresión).

8.3.2. «Objeto trascendental» y (más sobre el) «noumenon».

Para expresar esta idealidad Kant se sirve de la figura del «objeto trascendental». El objeto tras-cendental constituye el «*objeto en general*»⁸⁸, lo que quiere decir, el objeto en general de nuestra intuición finita («un algo como el objeto de la intuición sensible»⁸⁹). El objeto de las representaciones que, al ser sensibles y agotarse en lo que se muestra, tienen que ponerse como su límite, como el “más allá” (o el “más acá”, en todo caso absoluto, que es lo que aquí significa “trascendental”⁹⁰) que demarca su idealidad. En este sentido «Este objeto trascendental no puede separarse en absoluto de los *datis* sensibles»⁹¹. Como el límite desde el que sólo podemos comprenderlos empíricamente. También se puede expresar diciendo que el concepto de «fenómeno en general» supone justamente algo que le corresponde (un correlato) y que «en sí no es fenómeno» (so pena de caer en un círculo vicioso⁹²), esto es, la «nada» que es lo que queda «fuera de nuestro modo de representación»⁹³. El objeto trascendental por tanto constituirá el límite limitante o la negación de la finitud constitutiva de los fenómenos. «El objeto trascendental, que está a la base tanto de los fenómenos externos como de la intuición interna, no es ni materia [en sí misma] ni un ser pensante en sí mismo sino un fundamento de los fenómenos desconocido para nosotros, que nos proporciona el concepto empírico de la clase de los primeros lo mismo que de la de los segundos»⁹⁴. Tenemos así los objetos exteriores «en sentido trascendental»⁹⁵ como aquel sentido de exterioridad «imposible», pues significaría la supresión misma de la idealidad, esto es, porque «el espacio mismo no es nada fuera de nuestra sensibili-

⁸⁸ A 108. Sub. orig.

⁸⁹ A 250: «*ein Etwas als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung*».

⁹⁰ A 109: «*Nun sind aber diese Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der also von uns nicht mehr angeschaut werden kann und daher der nichtempirische, d.i. transscendentale, Gegenstand =X genannt werden mag.*».

⁹¹ A 250-251: «*Dieses transscendentale Object läßt sich gar nicht von den sinnlichen datis absondern, weil alsdann nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde.* ».

⁹² Cf. A 251-2.

⁹³ A 251.

⁹⁴ A 379-380: «*Das transscendentale Object, welches den äußeren Erscheinungen, imgleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben.*». Cf. también A 372: «*Der transscendentale Gegenstand ist sowohl in Ansehung der inneren als äußeren Aschauung gleich unbekannt.*»

⁹⁵ A 373.

dad»⁹⁶ (que lo que significa esa negación absoluta de la constitutiva finitud). Y que haría por tanto que no hubiera fenómenos externos, lo que quiere decir también que no hubiera “concepto empírico” de los fenómenos externos, esto es, que no hubiera concernimiento lógico o atingencia al conocimiento. Pues el sentido de esa “imposibilidad”, insistimos, no puede dejar de ser trascendental (pertinente para el conocimiento trascendental). Asimismo, tenemos un «objeto trascendental del sentido interno»⁹⁷. El cual, igualmente, sólo es «una condición subjetiva de nuestra (humana) intuición (...) y en sí mismo, fuera del sujeto, no es nada»⁹⁸. Lo que nos sitúa, como hemos dicho antes, en la paradoja de que siendo el tiempo la forma de las representaciones mismas en tanto que determinaciones del ánimo no deja de tener que pensarse como respectividad, por tanto siempre ante la posibilidad finita de la nada de sí mismo. Pero, ¿qué puede ser eso?, es decir, ¿qué puede ser lo que “en” el sujeto esté “fuera” del sujeto y lo esté además absolutamente?

Piénsese que aunque se trata de poder distinguir entre las dos “formas” de idealidad, comprender el modo y manera en que el tiempo puede ser algo así como respectividad nos tiene que poner ya en la pista de una tal diferencia. Precisamente porque el “idealismo” que puede aquejar al sentido interno, que es lo que en fondo constituyen los Paralogismos, está más próximo al negocio de la crítica y a la cuestión del concernimiento finito. Lo que quiere decir que habrá que revisar igualmente su idealidad trascendental (que es donde viene el texto que hemos referido más arriba).

Volvamos a la pregunta anterior. El “fuera” a que nos referimos lo encontramos en la figura del “objeto trascendental”. Hemos dicho que el objeto trascendental va a una con los datos de la sensibilidad y de la intuición, de los que no se puede separar, pero él mismo no lo es. Quiere esto decir que es un objeto «no-empírico»⁹⁹ (*nichtempirischen*), esto es, un objeto cuyo pensamiento no puede separarse de la facticidad de la experiencia y de la receptividad. O mejor, un objeto que es un pensamiento de esta facticidad; un pensamiento del límite si se quiere. Es lo que nos encontramos en la idea de «concepto límite» que ya hemos visto en otro lugar, un pensamiento que va a una con la «restricción»¹⁰⁰, *Einschränkung*, misma de la sensibilidad. Recuerdese que nuestro primer ataque al sentido del nómeno ha consistido en intentar traer esa su “negación” al horizonte de la ley o principio de no contradicción. Siendo por tanto la nada que restringe a la sensibilidad no otra cosa que la nada del propio pensar, esto es, su negación de la contradicción. El pensar cuyo ser consiste en sostenerse como problema, en sostenerse en la no-contradicción (en la negación de una tal contra). Sólo que, como vimos, esa nada no puede considerarse al margen de la facticidad del pensar. Porque se trata de la nada del pensar no-contradictorio, del pensar que consiste en un tal sostenimiento, es siempre sólo la nada de la sensibilidad. La nada que se resguarda y se pone a salvo del tiempo (y que en cierto modo también resguarda y pone a salvo al tiempo mismo, como vamos a ver). Y, así, el nómeno pertenece a una distinción en la que únicamente puede encontrarse su sentido, no se olvide esto. Siempre a una con el fenómeno.

⁹⁶ A 375.

⁹⁷ A 361.

⁹⁸ A 35/B 51.

⁹⁹ A 109.

¹⁰⁰ A 255/B 311.

Avancemos pues en la línea que estamos siguiendo en punto al tiempo y a la autoafección. En el texto de *A* nos encontramos con la distinción entre «objeto trascendental» y «noúmeno». Bien que será una distinción en cierto modo insuficiente, o que al menos no da cuenta de lo que está en juego en la distinción (en el modo y manera que vamos a ver), pues en *B* se convierte en la distinción entre dos sentidos de noúmeno, «negativo» y «positivo» (donde el orden en que hemos expuesto ambas distinciones no presupone que se corresponda punto por punto la de una edición con la de la otra). Digamos antes que nada que esta nueva distinción, como en general todo texto que se añada en *B*, tiene que considerarse a una con el resto de los añadidos. El «objeto trascendental» es «el objeto al cual yo refiero el fenómeno (*Erscheinung*) en general»¹⁰¹, por tanto, como pensar del entendimiento («... yo refiero ...»), el «concepto de algo en general»¹⁰², pero siempre sólo en tanto que «el [concepto del] objeto de la intuición sensible»¹⁰³, esto es, de la intuición sensible en general (que es lo que podemos entender como fenómeno en general, “lo que se da a mostrar en general”). Pertenecer a la constitución finita de nuestro pensar pensar este objeto. Pensar este objeto constituye la propia «disposición», *Einrichtung*, del entendimiento (que, por eso, piensa un tal objeto «*In der Tat*», fácticamente¹⁰⁴). De este pensamiento y objeto no se puede separar, *ab-sondern*, la sensibilidad. Lo cual, si consideramos que el término es la traducción del “abstrahere” latino, significa negar en cierto modo al entendimiento su sentido o facultad lógica, o al menos tal y como ha venido a entenderla la tradición. Porque lo que se dice es que el entendimiento no puede pensar objetos “abstractos”. Lo que sí puede pensar, y esa es la clave de la facticidad, es en el objeto en tanto que «independiente», *unabhängiger*, de la sensibilidad; un pensar que es un “liberar”¹⁰⁵ al pensar de la intuición y sus condiciones, esto es, siempre sólo *de* la sensibilidad, cuyo respecto (o cuya condición de respecto) del pensar es inalienable, pero nada más que eso. Como un posicionamiento del propio entendimiento respecto de ese límite y su aseguramiento en tanto que «respecto» (*Beziehung*). El «noúmeno», en cambio, es el objeto del entendimiento, pensado por el entendimiento, pero en tanto que vinculado a una intuición no-sensible o intelectual¹⁰⁶, esto es, un «verdadero objeto»¹⁰⁷ del entendimiento, lo que quiere decir, un objeto que se nos daría inmediatamente pero no por medio de la sensibilidad, un «objeto inteligible para nuestro entendimiento»¹⁰⁸ (los noúme-

¹⁰¹ A 253.

¹⁰² A 251.

¹⁰³ A 250.

¹⁰⁴ También la idea de que la disposición es «actual», *jetztigen*, debe entenderse en el mismo sentido, como la disposición “contingente”, es decir, la disposición ligada al «estado actual» que es la «vida» (cf. A 394 y A 778/B 806). En fin, la disposición finita.

¹⁰⁵ A 252.

¹⁰⁶ A 249.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ A 256/B 311. Subrayado en el original.

nos son «*intelligibilia*»¹⁰⁹). Un objeto que estaría puesto («algo positivo»¹¹⁰) más allá de la sensibilidad. Lo que sucede con este objeto, y esta sea quizá la diferencia fundamental entre las dos ediciones, es que no podemos comprender en modo alguno un tal objeto porque no podemos «*suponer*»¹¹¹, *an-nehmen*, o mejor, porque «no podemos hacernos la menor representación de su posibilidad»¹¹², entiéndase, de la posibilidad de un entendimiento intuitivo y no discursivo. Lo que confirma que el único sentido posible que podemos tener de un cierto “más allá” de la sensibilidad es el sentido negativo que encontramos en el objeto trascendental (o en el concepto de “trascendental” mejor que en el de “intelectual”). Esto es, siendo ambos objetos, vamos a decirlo así, una suerte de ubicación de la trascendencia finita; la ubicación de la trascendencia en la reflexión como el movimiento de nuestra finitud.

Lo que nos interesa señalar de la diferencia con la segunda redacción es que el rendimiento del objeto trascendental queda como el del noumenon en sentido negativo. Esto es, siendo así que lo único que podemos hacer con esa posición de in-dependencia o de liberación no es nada más que sostener la negación y sostenernos en la negación. Que no hay ni puede haber “positum” al margen de la sensibilidad, lo que no significa que la reflexión no pueda moverse en el límite de la sensibilidad, que es justamente lo que hace como negación o como restricción. Es lo que se expresaba en *A* en los conceptos de «uso negativo» y de «ampliación negativa»¹¹³ y que ahora recibe también este sentido de noumenon. El trabajo de una tal negación consiste en «abstraer nuestro modo de intuición», el modo sensible; un trabajo de «separación»¹¹⁴, *Absonderung*. Pero esta separación tiene la función, como ya queda claro en la primera edición, de poner los límites a la sensibilidad. Repárese en que se trata, no de limitarla como intuición finita, que va a ser el trabajo del noumenon en sentido positivo, en punto al concernimiento del pensar por esta intuición en tanto que la del “ente que en cada caso soy yo mismo”, sino de limitarla simplemente respecto al pensar, como no alcanzando al pensar. Por tanto como el trabajo de poner a salvo, no obstante su íntima vinculación con el espacio y el tiempo, de poner a salvo, decimos, al pensar respecto de nuestra intuición. O bien, de ganar para el pensar un «respecto» o *Beziehung* «fuera»¹¹⁵ del respecto que lo es del fenómeno, esto es, del respecto atendido a nuestra sensibilidad y a su forma propia. Por eso el noumenon en sentido negativo es una suerte de “catárquico” de las pretensiones ilegítimas del entendimiento, en el uso trascendental de las categorías por tanto, poniendo su sentido en nuestra sensibilidad, más allá de la cual ya no hay uso o no hay conocimiento. Como bien dice Kant, en lo que sería un «uso negativo» del noumenon, el pensamiento del noumenon limita por una parte la sensibilidad, es un «concepto límite» (un concepto que es “límite”), pero, por eso, al mismo tiempo logra una «ampliación», *Erweiterung*,

¹⁰⁹ A 249.

¹¹⁰ A 255/B 311: «*etwas Positives*». Como vamos a ver ahora, la idea de “positivo” que se juega en punto al segundo sentido de noumenon tiene que ver con la cuestión de la “posición”, *Setzung*, en el modo y manera en que ésta tenga lugar.

¹¹¹ A 252.

¹¹² A 256/B 312.

¹¹³ A 255/B 311 y A 256/B 312 respectivamente.

¹¹⁴ B 307.

¹¹⁵ B 306-7.

para el mismo, la que supone que la reflexión se ponga y atenga a los límites del pensar y del conocer (en la línea por tanto del concepto de «límite» que encontramos en los *Prolegomena*¹¹⁶)¹¹⁷.

El “fuera” que sólo puede constituir el objeto trascendental del sentido interno no es otro que el del nómeno en sentido negativo. Pero no como un afuera absoluto, sino justamente como el afuera que sólo puede considerarse en punto a nuestra sensibilidad y su modo propio. El afuera que tiene que pensarse sólo en la «ambigüedad»¹¹⁸, *Zwei-deutigkeit*, o “di-ferencia” en la que se encuentra la reflexión en el conocimiento (ahora diremos algo más sobre esto). En fin, el afuera que es «la forma del pensar»¹¹⁹. En este mismo sentido tenemos que las categorías pueden ser llamadas «puras», lo que quiere decir que tienen una «significación», *Bedeutung*, o respecto, tanto da, «trascendental»¹²⁰, esto es, no-empírico (el texto de A 248 no fue suprimido en la segunda edición, aunque sí a partir de A 249, que es donde nos encontramos con el objeto trascendental en relación al que habría que pensar una tal significación).

Por lo que hace al nómeno en sentido positivo, aunque no sea lo que nos interesa en este punto, digamos que es el que más bien viene a cambiar en la segunda redacción de este Capítulo. Porque mientras que en la primera edición queda simplemente como «un problema»¹²¹, pues no se puede hacer otro “uso” del nómeno que el uso negativo, en la segunda edición nos lo encontramos justamente en punto a la restricción y localización fáctica de la sensibilidad. Esto es, en la cuarta de las Observaciones de la Estética trascendental que ya hemos examinado. Se trata de que, aun siendo un pensamiento imposible y que por tanto no cabe “suponerlo”, esto es, no cabe formular una hipótesis en sentido estricto sobre un ser capaz de una intuición intelectual (que es el sentido en que se utiliza «*annehmen*» en A 252), sí se puede suponer en otro sentido, no objetivo, a saber, como un ejercicio de la reflexión que expresa así el concernimiento finito que constituye el trabajo en general de la crítica. En lo que podríamos considerar como un uso “crítico”. «En la teología natural, como se piensa un objeto que no sólo no es para nosotros objeto de la intuición sino que no puede ser en modo alguno objeto de la intuición sensible [pues tiene que serlo de una intuición intelectual u originaria], tiene que tenerse mucho cuidado (dado un tal objeto tiene que ser todo él su conocimiento y no pensar, que

¹¹⁶ Cf. §§ 57-59.

¹¹⁷ Como ha señalado Lebrun (1982), el problema de la “irrestricción” o de los “límites”, el «*topos de l'usurpation de territoire*» (1982: 211), recibe una doble determinación (la que luego en los *Prolegomena* es pensada justamente en la idea de “*Grenze*” a que acabamos de referirnos) que podemos encontrar en el “camino” de la reflexión, si puede decirse así. Los dos «motivos» se encuentran en la insistencia de Kant en la *Dissertation* en que la sensibilidad no sobrepase al pensar (en lo que Lebrun califica como una suerte de Anfibología «a la inversa»: *ibid*) y la insistencia en la Crítica de que no sea el pensar el que tenga un uso “sobrepasador”.

¹¹⁸ B 306.

¹¹⁹ B 309.

¹²⁰ A 248/B 305.

¹²¹ B 311.

siempre conlleva limitaciones) en apartar las condiciones del tiempo y del espacio»¹²². Por tanto no como una «hipótesis trascendental»¹²³, que sería el sentido ilegítimo de la suposición (probablemente el que lleva en A 252 a rechazar sin más el noumeno), sino como el uso conforme a razón de un problema. Donde, digámoslo así, el “positum” es simplemente pensado con vistas a la facticidad de nuestro ser, como un “positum” de la reflexión, esto es, y no como un “positum” de la intuición. Se trata de algo del rendimiento que encontramos en el Apéndice de la Dialéctica trascendental llama «*suppositio relativa*»¹²⁴, esto es, algo que pertenece al tránsito y a la constitución de la articulación entre dominio y territorio. Como un trabajo que pertenece a un trabajo estrictamente “crítico” o aun “crítico-metafísico”.

Siendo el afuera del sentido interno y del tiempo la forma del pensar, lo que así queda atestiguado tiene que situarse en el centro de la “reflexión” y de sus rendimientos propios, los que, insistimos, hemos venido siempre adscribiendo a “lo metafísico”, uno de los cuales es este que hemos localizado en punto a la “suppositio” (siguiendo la idea de “positum”), al trabajo de orientación de nuestra Razón en punto a su finitud y a la localización de la Facultad de conocer (como el trabajo de una topografía de las Facultades y —que es lo mismo que decir, una topografía— del territorio de la experiencia). Porque también habrá de ser así que, aunque no se trate todavía de lo que estamos buscando, los límites de la idealidad (la idealidad como límite fenomenológico relevante), el espacio vacío que descubrimos aquí tiene que poder destellar igualmente en un modo fenomenológico reconocible. Siempre como algo que podamos considerar como “concernimiento” y como concernimiento finito, cabe y como una cierta facticidad de nuestras facultades, por tanto también cabe la idealidad. Para confirmar nuestra lectura veamos estos márgenes del pensar y del noumeno antes de seguir con el análisis de la autoafección, que es el modo y manera en que tiene lugar esa facticidad en punto a la constitución del conocimiento *como teoría*.

8.3.3. Interludio. Noumeno y existencia.

Pero sigamos con el rendimiento de la reflexión cuando no está vinculado a la idealidad. No se trata, como acabamos de decir, de que todo lo que quepa encontrar en los márgenes de la constitución del conocimiento pertenezca directamente al uso reflexionante de la Razón en ese que podríamos considerar como su sentido “estricto”, el que compete los Apéndices de la Dialéctica trascendental (que acaso sean los “apéndices” o “escolios” de toda la Lógica trascendental). Se trata de que, en un sentido “amplio”, podamos considerar que siempre que hay reflexión tiene que haber una cierta facticidad, la cual es inalienable porque está vinculada a la finitud del pensar y que siempre, y esta es la clave, tiene que poder reconocerse en el lugar del tránsito entre domicilio y dominio. Es decir, no agotándose en la facticidad propia de la idealidad, que es la que vamos a encontrar asociada a la intuición espacio-temporal y cuya clave está en la

¹²² B 71: «*In der natürlichen Theologie, da man sich einen Gegenstand denkt, der nicht allein für uns gar kein Gegenstand der Anschauung, sondern der ihm selbst durchaus kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann, ist man sorgfältig darauf bedacht, von aller seiner Anschauung (denn dergleichen muß alles sein Erkenntniß sein und nicht Denken, welches jederzeit Schranken beweiset) die Bedingungen der Zeit und des Raumes wegzuschaffen.*».

¹²³ A 772/B 800.

¹²⁴ A 676/B 704.

paradoja del sentido interno. Se trata, por último, de que tales sentidos, estrecho y amplio, tienen que poder considerarse de alguna manera como lo mismo o como algo de lo mismo, entendiendo que si conviene en la primera Crítica unos Apéndices como los que hay es porque siempre ya estamos cabe la reflexión en ese su juego no-objetivo o no-objetivante sino simplemente atingente a nuestro estar al cabo de la finitud, como el juego “subjektivante” en que consiste por de pronto del reconocimiento y la crítica del conocimiento.

Consideremos de nuevo el nómeno en sentido positivo, cuando funciona como concepto que, según lo expresamos en el análisis de la finitud de la sensibilidad, “problematiza” nuestro ser. Consideremos por tanto que se trata de ese uso “crítico-metafísico” a que nos hemos referido también ahora. Porque, ¿qué clase de «pensar» es ese que se las ha con un concepto que no puede sostenerse como tal a falta de ninguna intuición, estrictamente hablando?. ¿Qué es ese «pensar-se», *sich denken*, algo que resulta simple y llanamente inconcebible, *Unbegreifliches*?. Si, como lo hemos expuesto entonces, se trata justamente de poner-nos en la finitud de la fuerza de representación que es la sensibilidad, lo que quiere decir también, en la finitud de la fuerza que es el pensar, si esto es así, decimos, una tal su-posición o un tal pensar-se tiene que considerarse siempre y al mismo tiempo como un estar-al-cabo-de-los-límites. Por tanto, como un cierto sentirnos. Ahora bien, como un sentirnos que puede en cierto modo ser representado, es decir, como una facticidad que es reconocible no sólo en punto a esa su condición in-alienable sino también y al mismo tiempo en su condición de re-presentable, pues de otro modo no podría estar en nuestro ánimo. Esto es claro. Que siempre que nos encontremos con “algo”, sea lo que fuere, tiene que ser así que esté o se “muestre” en la fuerza de representación. En este caso la de la inmediatez de la sensibilidad. Se trata de la misma dificultad que hemos visto ya en punto a la idealidad de la constitución finita del conocimiento. El hecho de que, siendo finita, no puede tener lugar nunca como algo “absoluto”, sino siempre como una cierta sustracción que al mismo tiempo tiene lugar como una mostración. Aun cuando esa mostración no sea fenoménica en sentido estricto, es decir, aunque no sea fenoménico-cognoscitiva.

En el § 25 Kant introduce, justamente después de la exposición en la Deducción de la paradoja del sentido interno (que, sin embargo, no podemos considerar como su exposición acabada, ya que continúa en el § 26), el que además del venir a presencia del fenómeno todavía tiene que considerarse un cierto “ser” atingente a la conciencia en tanto que irreductible al fenómeno. El “ser” que correspondería precisamente a lo que en la autoafección no queda de parte de la constitución de la posibilidad de la experiencia y que, por tratarse precisamente de un concernimiento (finito por tanto), no puede ser algo así como “nuestro ser en sí” («tal y como yo soy en mí mismo»). Porque como no se trata de ninguna interpretación “mítica” del ánimo, nunca, en modo alguno o en absoluto, estará este ser irreductible “de una parte” y el ser del fenómeno “de otra”, sino que siempre, cuando tenga lugar ésta, es decir, cuando tenga lugar la constitución de la aspectualidad, que sólo podrá ser como la de una cierta respectividad finita o idealidad, entonces también tendrá lugar aquélla, que no podrá ser la de algo así como “un” nómeno¹²⁵. Es decir, porque lo que aquí nos encontramos (y en este modo, pues de otra manera no podríamos hablar en absoluto de una interpretación atingente al ser finito y a una ontología de la finitud) es la facticidad que hemos dilucidado ya anteriormente en el análisis de “lo lógico” y de la cantidad. Recuérdese, en nuestro análisis sobre la forma del pensar y sobre el objeto

¹²⁵ Algo de lo que Vitiello (1990: 56-7) señala a propósito de la sensación como lo “real” es lo que nos parece que constituye esto «empírico» mismo (Kant), «límite interno del mundo de la experiencia» en el que «lo a posteriori, lo absolutamente empírico, eso que no puede ser presa del tiempo y del espacio, ... esto es: lo que se sustrae a la visibilidad, es ... ¡el nómeno!».

en general, que sería la genuina expresión de esa forma («pensamiento formal, pero esencial al entendimiento»), hemos visto que, como la única “posición de ser” posible en los márgenes del conocimiento (en los márgenes que son los de su finitud), el “yo pienso” tenía que constituirse nada más que como una condición fáctica de existencia, esto es, como la posición de ser de una acción finita (de una vinculación-con libre, según lo expresamos entonces). Pues bien, ahora, cuando se trata de comprender la expresión fenomenológica de esta posición de ser en punto a la distinción entre fenómenos y noumenos, por tanto el sentido de “sentimiento” y de “intuición empírica indeterminada” con que quedó expresada esa posición de ser, tenemos que encontrar el modo en que el “yo pienso” así tematizado («el pensar de un *objeto en general*»¹²⁶) tiene que poder comprenderse respecto de la idealidad, que es lo que todavía está por determinarse en la paradoja del sentido interno, así como también respecto de la necesidad de una pensar lo inconcebible a que acabamos de referirnos.

Ante todo el yo pienso, la apercepción pura (que no la apercepción trascendental), no es concepto¹²⁷. Quiere esto decir que no puede localizarse ni como predicado de alguna otra cosa, esto es, como la “nota” que determina y distingue un sujeto, concretamente la del “pensamiento”, como la determinación de la sustancia pensante (donde una tal nota sería una «propiedad real» en el sentido escolar, en verdad un “modo” de la sustancia¹²⁸). Ni tampoco como sujeto, pues entonces estaríamos antes una representación que no sería ya más predicado, por tanto siempre sólo “sujeto”, esto es, absolutamente; o lo que es igual (pues de otro modo no se entendería esta determinación), porque esto sólo podría ser así en tanto que dejara de ser una representación mediata y por tanto fuera “puesto” por una intuición conveniente (una intuición intelectual¹²⁹). En lo primero se juega el hecho de que no hay conocimiento alguno, que el yo pienso no es en modo alguno una representación que podamos considerar como “común” que podría encontrarse en “algo” de lo que sería su determinación. Por eso dice Kant que lo que contraviene esta posibilidad es el hecho de que el yo pienso no es nada más que un «sentimiento», por tanto una posición inmediata pero siempre únicamente de la misma condición “relacional” del pensar, de su esencial condición de “estidad” (si se nos permite como traducción de su facticidad, lo que escolásticamente se expresó como «*haecceitas*») en cuanto tal, es decir, como la posición de «una existencia» que lo es sólo (porque de “ex-sistencia” y, por lo mismo, de “una” existencia, queremos decir) indeterminadamente. Como seres que existen o como entes cuyo ser es un tal “estar-ahí”. Sólo así se puede entender la expresión de «*relatione accidentis*», como la indicación de que lo que es puesto o se significa en una tal existencia no es otra cosa que la accidentalidad de la relación, el que sólo se constituye algo en su ser en tanto que tiene lugar en y como una tal relación, como ese ser que es un estar «en referencia», *in Beziehung*. Lo contrario totalmente al sujeto ab-soluto, que sería aquello en lo que son separados (*abgesondert*) «todos

¹²⁶ B 158.

¹²⁷ *Prol. IV*, 334, nota. Referimos el texto completo que vamos a ir comentando en lo que sigue: «*Wäre die Vorstellung der Apperception, das Ich, ein Begriff, wodurch irgend etwas gedacht würde, so würde es auch als Prädicat von andern Dingen gebraucht werden können, oder solche Prädicate in sich enthalten. Nun ist es nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (relatione accidentis) steht*».

¹²⁸ Este es el argumento que se dilucida propiamente en la nota. En la nota de B 423, que pasaremos a dilucidar a continuación, se habla igualmente de la «propiedad [*Eigenschaft*] del pensar».

¹²⁹ Para esto véase el § 46.

los accidentes (como predicados)»¹³⁰, aquello que consiste en no estar en relación alguna (y que por eso también Kant llama, no sustancia, que tiene que poder comprenderse en punto al conocimiento, sino «lo *substancial*»). En cuanto a la imposibilidad de que sea un «concepto determinado», el yo pienso tiene que no poder encontrarse como intuición, es decir, no tiene que poder presentarse “como algo”, con una cierta figura, por medio de una representación inmediata. La intuición consiste ante todo, como hemos visto ya en otro lugar, en una representación que, y esta es la clave, constituye de por sí una figura o aspecto reconocible de algo. Porque el yo es sólo «la signación del objeto del sentido interno en la medida en que no podamos conocerlo por medio de predicado alguno»¹³¹, esto es, no es una intuición en sentido propio, que supondría una “significación”, *Bedeutung*, y ello siempre en tanto que fuera determinable por el concepto, como una significación “pensable”. Es más bien un “señalamiento”, una “signación” la hemos llamado, por tanto una forma de presentación pero justamente todavía no conocimiento sino una representación previa o más acá del mismo, la representación de una tal existencia. Es lo que a nuestro juicio se expresa de modo más ajustado en la segunda edición (por tanto después de los *Prolegomena*, del que estamos comentando este texto) con «intuición empírica indeterminada». “Intuición” porque hay un señalamiento, aunque no podamos considerarlo propiamente como “aspecto”. Se trata simplemente de la presencia fáctica de algo, por tanto de una cierta sensación, ante todo como algo “empírico” (como «lo Empírico»), y que siempre tiene lugar al cabo de la conciencia (como “el cabo” de la conciencia, según lo llamamos en otro lugar), pues estamos en el pensar como hacer o como hecho, *Tat*, o acto, *Actus*, que es algo en lo que insiste Kant en la nota de B 423. La copertenencia entre sensación y pensar, en la inalienable facticidad de la espontaneidad. Que el “yo pienso” es una «proposición empírica» significa que «tiene [*hält*] en sí la proposición “yo existo”», por tanto que en su inalienable facticidad en el “yo pienso” estamos siempre y al mismo tiempo es una “posición de ser”, entiéndase, en una posición finita, por tanto una posición de ex-sistencia (en una ex-posición, como la llamamos también más arriba). Como dice en otro lugar, «en la conciencia de mí mismo en el mero pensar yo soy el *ser* [la cosa] *mismo*»¹³² (el subrayado es de Kant), el ser en tanto que ex-puesto (de ahí la expresión “Wesen”, lo que interpretamos en el doble sentido, nominal, como eso que constituye “un” ser, “la cosa” misma, y verbal, pues esa “cosa” no es nada más que su propia “acción de ser”, no en nada en cuanto tal, no tiene concepto, sino que consiste simplemente “lo que es”, que es lo significado también en cierto modo en la expresión “esse” que probablemente traduzca, contraviniendo entonces el sentido de mera “esencia”, que también tendría). Por eso acaso sea más adecuada la expresión de «percepción indeterminada». Como una sensación que consiste en un cierto darse pero siempre sólo al «pensar en general». Y como una sensación que no puede considerarse, y de ahí la insistencia de Kant todo el tiempo sobre la condición “no empíri-

¹³⁰ IV, 333.

¹³¹ «... die Bezeichnung des Gegenstandes des innern Sinnes, so fern wir es durch kein Prädicat weiter erkennen».

¹³² B 429: «im Bewußtsein meiner selbst beim bloßen Denken bin ich das *W e s e n s e l b s t*, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist». Aunque esta expresión haya podido preparar la lectura “idealista” (Horstmann, 1993: 425), la determinación del “sujeto” como acción del pensar pertenece a la tendencia a darle al “alma” una «significación ‘dinámica’» (424). Pero esto no es sólo el sentido de la evolución entre las dos redacciones de los Paralogismos (a lo que habría que añadir la «Refutación de la prueba de la permanencia del alma según Mendelssohn», como recuerda Horstmann), sino que, como estamos intentando mostrar, constituye el modo y manera en que en verdad se puede reconocer fenomenológicamente el “yo pienso”.

ca” en el sentido de no-meramente-empírica de la proposición, en relación al tiempo, esto es, a su condición aspectual-formal. El “leit motiv”, por así decir, de los Paralogismos no es otro que, justamente, de-sustancializar o des-hispostasiar al “yo pienso”. Como se dice en el texto que completa su redacción en *B*, se trata de, contra Mendelssohn, no tanto refutar la «permanencia» (*Beharrlichkeit*, término que corresponde al esquema de la sustancia) del alma cuanto mostrar que algo así, un esquematismo del tiempo, simplemente no tiene sentido respecto al alma, porque el alma, lo mismo que el “yo pienso”, no es un objeto de experiencia (que no puede haber una determinación de la misma «en consideración del tiempo»¹³³).

Donde si esto nos interesa es en la medida en que esta simple posición de existencia que es el pensar tiene que ser relevante, no sólo en punto a la idealidad, que será lo siguiente en lo que nos ocuparemos, sino también ante todo (tal es el asunto de este “interludio”), como el modo y manera en que también sólo puede tener lugar ese pensar lo “inconcebible”. Digamos por de pronto que esto que aparece en el centro mismo de la Deducción, aunque, justamente, como una suerte de “anotación marginal”, está también en la Dialéctica trascendental como el asunto de los Paralogismos. El que podamos encontrarnos en la Analítica algo que luego sólo va tener un sentido en la Dialéctica puede hacer pensar en que hay algo así como una “continuidad” entre ambas. Pero esto, al menos en cierto sentido, no tiene que ser posible. Es decir, no si ello supone que el trabajo de una y otra se confunden, cuando, así nos parece, en un tal trazado consiste y a él se orientan todos los esfuerzos de Kant; y ello precisamente hasta donde se puede mantener también igualmente trazada y distinta la “otra” parte de la Doctrina trascendental de los elementos, que es la Estética trascendental. Ahora bien, si, como hemos visto en nuestro análisis inicial de la lógica y de su trabajo de concernimiento, es en la misma noción de verdad que se encuentra esta doble posibilidad, ¿por qué no poder encontrar en la analítica las, llamémosla así, “trazas” de la dialéctica y de lo dialéctico, justamente como los márgenes de la verdad?. Nos parece que, tal y como hemos mostrado también en el otro interludio, tiene que poder encontrarse entre los distintos dominios, no una transición que redujera uno a otro sino más bien los “límites” que los trazan en su diferencia, la cual, si es finita, tiene que significar una copertenencia y requerimiento mutuos. Esta es la que nos parece la clave de todo ello. Precisamente porque, como hemos visto en aquél, es la idealidad el punto en el que se va a decidir la diferencia que zanja y abre la experiencia, la diferencia que la constituye en ese “único” territorio. Como territorialidad finita que es. Pues bien, si esto es así, ¿por qué no ver también en el momento en se decide la constitución del conocimiento como teoría la traza de una tal finitud?. ¿Y por qué no ver en ella justamente la irrupción de la “idealidad” y la necesidad de comprender mejor la sensibilidad, que, como hemos dicho ya en otro lugar, constituye a nuestro juicio la verdadera novedad del esfuerzo de la segunda edición?. Sigamos pues con la vinculación entre el margen de la analítica y de su núcleo, la Deducción, y eso inconcebible.

La insistencia de Kant en los Paralogismos, lo mismo que en el análisis de la Deducción *B*, está en que el “yo pienso” no pueda comprenderse en modo alguno como objeto, que no puede ser nunca subsumido propiamente por un concepto. Porque no hay concepto alguno, es decir, porque en realidad no hay “quidditas” posible. Por de pronto, no hay algo así como el contenido de una representación mediata, que haría constituir un “algo” en el movimiento sobrevenido de la reflexión (y, así, en el texto que antes hemos cita de *B* 429 lo que se dice es

¹³³ B 423. Se trata de encontrar un “lugar” en el que sea posible el trabajo crítico como tal. Como señala Rogozinski, en este texto de los Paralogismos *B* «*Ni sujet ni objet, ni phénomène ni noumène, à la fois analytique et synthétique, sensible et intelligible, l'Ego ne trouve pas de site dans le système kantien. Il le déconstruit*» (Rogozinski, 1996b: 85).

que en la autoconciencia «no está dado todavía nada al pensar», porque lo único que se da es el pensar mismo, el dar-se que es el pensar mismo como sentimiento). Piénsese que es en esto es en lo que consisten en el fondo los paralogismos, en la hipóstasis de la conciencia en el camino o recorrido del silogismo¹³⁴; donde en la mayor tenemos simplemente la explicación de la categoría pura, de la mera función lógica o de la forma del pensar, mientras que en la menor se toma, en virtud de la distancia que supone la inferencia de razón, la facticidad de una tal forma (que va de consuno con ella) por “experiencia”, es decir, vinculando judicativamente, como un cierto “decir algo de algo”, aquella forma con esa su facticidad (algo de lo mismo, aunque no lo mismo, que lo que podemos encontrarnos en el «silogismo cosmológico»¹³⁵, si bien en este caso estaríamos ante una suerte de facticidad “cosmológica” si puede decirse así). Si se quiere, como la confusión de la apercepción con la experiencia interna (o habría que decir mejor, de la experiencia interna con el conocimiento). Por tanto, como una hipóstasis que consiste en convertir la dilucidación de un concepto, el despliegue o el tener lugar mismo de la conciencia y del yo pienso, en síntesis. Pero tampoco puede ser que el “yo pienso” se erija en una representación, en un cierto “de algo”, siquiera intencionalmente, que podamos considerar además como inmediata, que es lo que tenemos en la idea de que la autoconciencia es conocimiento y que esa tan sólo “dilucidación” o “explicación” es también, ya en sí misma, “concepto” en el sentido de una cierta representación mediata o por notas, esto es, por algo que podamos considerar como “aspecto” o “quid” de algo (a lo que habría que añadir el problema de si y cómo las podemos considerar como notas comunes, pues en principio no parecen ser nada más que “solipsistas”¹³⁶). Precisamente como el *quid* que tendríamos sin necesidad de mediación y que correspondería propiamente a la “cosa en sí”, esto es, a eso único, a la única cosa en verdad, a la que podemos decir con propiedad que accedemos “en sí misma”, porque ese “en sí” no es sino nuestra propia “conciencia” (que probablemente sea el error que Kant achaca a Leibnitz cuando habla de su «intelectualismo»).

A nuestro juicio nos encontramos en *A* el primer problema (a) como el problema de los Paralogismos; mientras que en la segunda edición toma ese problema más bien este otro aspecto (b). Esto es, solidariamente con todas las demás modificaciones. Decimos esto porque importa considerar esta diferencia como perspectiva para comprender la afirmación que encabeza el párrafo 25 de que el yo pienso no es ni fenómeno ni tampoco una cosa en sí. Lo primero es el asunto justamente de la paradoja del sentido interno, pero lo segundo no. Que es adónde a nuestro juicio va dirigida esta afirmación. A mostrar la imposibilidad de que un tal pensamiento pueda ser en modo alguno un pensamiento “de algo”, a que esté perfectamente vacío desde el punto de vista del contenido, lo que no significa que quede exento de facticidad. El “yo pienso” a que se refiere este nuestro texto no es sino el que se verifica «en la síntesis trascendental», pero sobre esto vendremos ahora (en todo caso, ya hemos dicho que debe considerarse que no es casualidad que se trate de lo mismo que luego encontramos en la Dialéctica).

Pues bien, es aquí donde se dirige la cuestión que sólo puede concernir a una “dialéctica”, precisamente como el punto en el que la no-verdad emerge con toda su fuerza. En el hecho

¹³⁴ A 402.

¹³⁵ A 499-500/B 527-8.

¹³⁶ Que es algo que Kant objeta en algún momento, la imposibilidad de poder llevar nuestras conclusiones sobre el ser pensante que somos nosotros mismos a todo ser pensante. Una interpretación “intencional” de la subjetividad están en Carr, 1978.

de que la idealidad preserva justamente esta condición fáctica del pensar como acción y como mera forma. Siendo aquí donde nos encontramos con que la Razón se-piensa y en ese pensar-se se sostiene como tal Razón. Como el pensamiento de su propia condición limitada. No decimos, no lo hemos dicho antes, que aquí estemos ante lo que Kant considera como el uso propiamente regulativo de la Razón. Aunque sí que estamos ante algo de ese uso. Acaso ante una vinculación más profunda entre los tres momentos dialécticos y con ello ante la reflexión que nos pone en nuestra condición finita misma, como el producto de pensar lo incondicionado si se quiere. Piénsese que lo que nos encontramos en la teología natural es justamente el modo en que podemos dar una “figura” a esa nuestra exposición o posición de existencia. Como el pensamiento de un nómeno, sólo que en esa su virtualidad de concepto límite. Nunca como la “cosa en sí misma” que constituiría la quimera de una metafísica racionalista o intelectualista. Por eso, porque esto es así, el concepto que tenemos delante no sino el concepto del límite que sólo podemos considerar como nuestro respecto, como el límite inalienable que nos constituye. Esta es la clave y el sentido de algo así como el «ser originario», *Urwesen*, el de aquel “ser” o “cosa” que él mismo es ya la posición de las demás cosas. No como “una” cosa en el sentido de una fáctica condición finita y expuesta, que es lo que es el «ser derivado», sino como “la cosa de las cosas”, aquella que en su ser es al mismo tiempo la posición de las demás cosas como cosas. Donde, como decimos, tenemos así representada la figura misma de lo in-condicionado en cuanto tal, la de aquello cuyo ser consiste justamente en suprimir de toda otra cosa su consistencia propia y en hacer de ella nada más que la consistencia de algo condicionado (*Be-dingt*). La que sólo puede ser “figura” si de lo que se trata es de determinar la receptividad como el modo finito, el modo del límite queremos decir, de nuestra propia condición. Es decir, como la demarcación o de-terminación de nuestro ser en tanto que ser pensante finito en general. Como un ser que siempre sólo es al cabo de lo que le viene dado, un ser que piensa (observación psicológica), por tanto como siempre y únicamente al cabo de la existencia de las cosas (observación cosmológica), un ser que siente, por tanto como un ser que siempre y únicamente es ex-sistencia (observación teológica u ontoteológica).

No se trata tanto de discutir el procedimiento de la reflexión que aquí tiene lugar como si precisar su sentido en punto a lo que a la sazón nos concierne. El hecho que hemos señalado todo el tiempo de que en la síntesis tiene que destellar nuestra facticidad y no sólo en la constitución de la aspectualidad, sino justamente como eso que se sustrae y que tiene que quedar irreductiblemente separado, si bien en los márgenes, de esa constitución. “Transcendental”, ésta, “metafísica”, aquélla. O habría que decir, metafísico-crítica. Por eso también nos encontramos en la Deducción *B* esta figura del ser originario¹³⁷. Como el recuerdo de que si hay algo así como una idealidad, también en la síntesis trascendental del entendimiento, es siempre porque el entendimiento es también finito y aquejado de la respectividad inalienable de su facticidad como ser pensante. Antes que nada (más acá) de su condición de ser pensante en general.

8.4. Cuarto ataque a la cuestión de la autoafección.

En la autoafección, como el nombre que describe la experiencia interna en el sentido en que la hemos acotado antes, a saber, el de la constitución misma del conocimiento, simplemente se verifica la idealidad de la intuición y la finitud del pensar. Y ello, como venimos diciendo, de un modo fenomenológico. Siempre al cabo de la constitución de la aspectualidad y siempre, por

¹³⁷ Varios loci.

tanto, al resguardo de una respectividad igualmente inalienable. Ahora acabamos de apuntar a esta respectividad de la existencia del “yo pienso” (en tanto que modo igualmente no exento de una relevancia fenomenológica, esto es, de un concernimiento). Por fin llega el momento de ver cómo se constituye esa aspectualidad, momento que hemos venido demorando. Donde no debemos olvidar que esta aspectualidad, la que va a constituir el esquematismo trascendental, tiene que permitir comprender la idealidad de las intuiciones puras tal y como la hemos expuesto más arriba. Es decir, porque al igual que la respectividad del “yo pienso” es salvaguardada (y lo es de modo manifiesto, como no podría ser de otra manera, en la Analítica), también habrá de ser la respectividad de la propia intuición, en cuanto tal. Como los momentos “metafísicos” que son de la Lógica (aunque no el único, como hemos señalado ahora) y de la Estética trascendental.

8.4.1. Dilucidación expresa de la autoafección: qué afecta a qué.

En su determinación más genérica, vamos a decirlo así, el ánimo es el “lugar” de todas las representaciones, la fuerza misma de representación (la fuerza misma en tanto que vida si se quiere) de ese ser racional finito que somos nosotros mismos (la fuerza que lo constituye en cuanto tal). Esto quiere decir que es “facultad” y que, por tanto, no es “cosa”, o que al menos no lo es en cierto modo; pero también quiere decir, porque es una fuerza finita, que es una facultad “fáctica”, por tanto que también es, al menos en cierto modo, “cosa”. El primer sentido es el que nos encontramos en algunos lugares con la oposición entre «ánimo» y «alma», cuyo horizonte es, por de pronto, el de la dialéctica de los “paralogismos”, la salvaguarda del “yo pienso” como posibilidad. El segundo, en cambio, tiene que ver con su vinculación a la experiencia, con la necesidad de que el “yo pienso” se encuentre en una suerte de exposición, tanto por lo que hace a su constitución, que es lo que aquí nos importa, como por lo que hace a su propia e inalienable condición intelectual (que es lo que hemos visto hasta ahora). Podemos decir que el ánimo sólo puede entenderse en esta esencial ambigüedad, la de ser una facultad que es y no es cosa¹³⁸.

Esta esencial ambigüedad (seguimos en cierto modo con una determinación “genérica” o “estructural”) no es sino lo que venimos llamando desde el comienzo “diferencia ontológica” y constituye la dis-paridad que nos hemos encontrado en el conocimiento como “habérmolas con” en general. Sólo que aquí, y esta es la clave, llevada de modo consecuente al centro mismo de la constitución del conocimiento, pues de otro modo, si la constitución “trascendental” pudiera pensarse en algún modo “separada” de la facticidad y finitud de ese “habérmolas con”, la diferencia ontológica perdería su sentido radical y finito. Por tanto, quizás en cierto modo más acá de la diferencia ontológica, en ese respecto que podemos trazar como “metafísico”. Siendo

¹³⁸ Una de las definiciones más expresas de «Gemüt» (al margen de las indicaciones para la traducción —por otra parte discutibles, aunque ahora no vayamos a entrar en ello) en esta oposición a «Seele» la encontramos en la carta a Sömmering de 1796 (XII, 136). «*Unter Gemüth versteht man nur das die gegebenen Vorstellungen zusammensetzende und die Einheit der empirischen Apperception bewirkende Vermögen (animus), noch nicht die Substanz (anima), nach ihrer von der Materie ganz unterschiedenen Natur, von der man alsdann abstrahirt; wodurch das gewonnen wird, daß wir in Ansehung des denkenden Subjects nicht in die Metaphysik überschreiten dürfen, als die es mit dem reinen Bewußtsein und der Einheit desselben a priori in der Zusammensetzung gegebener Vorstellungen (mit dem Verstande) zu thun hat, sondern mit der Einbildungskraft, deren Anschauungen (auch ohne Gegenwart ihres Gegenstandes), als empirischer Vorstellungen, Eindrücke im Gehirn (eigentlich habitus der Reproduction) correspondirend und zu einem Ganzen der inneren Selbstanschauung gehörend, angenommen werden können.*»

aquí donde nos encontramos con la respectividad y su índice fenomenológico de la idealidad. Tenemos así que hay facultad y poder ser, pero siempre sólo en tanto que finitos, por tanto siempre sólo cabe una cierta respectividad inalienable, como concernimiento finito, la cual sólo puede tener lugar en y como un cierto mostrarse también finito. La diferencia tiene que pensarse así en la di-ferencia vinculada de “acción/sensación”, o lo que es igual, en la diferencia de “concepto/ intuición”, donde por ésta habrá de entenderse mostración finita en general, respectividad e idealidad en el sentido en que las hemos caracterizado. Por eso tiene que ser así que las dos intuiciones que intervienen en la constitución de la teoría puedan considerarse, para mantener a salvo la diferencia como tal diferencia (para mantener al salvo al concepto), siempre al mismo tiempo que como formas de la intuición, como aspectos determinantes (como configuradoras o esquematizadoras), también como respectividad y como sensación o sentimiento (como íntima y profunda exposición del sujeto).

Esto y no otra cosa, en este su sentido más general o formal, es lo que se dice en B 67-8:

«Ahora bien, lo que como representación puede preceder a toda acción de pensar algo es la intuición y si no contiene otra cosa que relaciones, la forma de la intuición, la cual, como no representa nada sino en la medida en que algo sea puesto en el ánimo, no puede ser otra cosa que la forma en que el ánimo, por esta actividad propia, por este poner su representación, por tanto por sí mismo, es afectado, e.e. no puede ser otra cosa que un sentido interno conforme a su [del ánimo] forma»¹³⁹

La intuición constituye la representación que es independiente del pensar. Que no es el pensar y que no puede reducirse en modo alguno al pensar. La idea de “precedencia” ha de entenderse como una indicación de esa su esencial in-dependencia e i(r)-reductibilidad; a saber, justamente como la independencia e irreductibilidad a nuestra intuición, que es el tiempo (y, por esa su esencial copertenencia, también el espacio). Por eso en B 132 la exposición del “yo pienso” como unidad de la apercepción (como la unidad sintética originaria de la conciencia) comienza recordando que la intuición es justamente la otra representación posible del ánimo, aquella «representación que *puede estar dada* antes de todo pensar» (el subrayado es mío). Lo que quiere decir, como aquella representación que “sale al encuentro” (*an-treffen*) del pensar y en cuyo “habérselas” se constituye como tal pensar (como el “se” de un tal “habérselas con”, que es como hemos venido a interpretar la conciencia en nuestro análisis inicial del concernimiento). Pero esto no es sino una determinación genérica y estructural. Por eso no se puede hablar de intuición ni de pensar sino como determinaciones o “modos de ser”, “modos” en que sólo puede “ser” nuestro ánimo; esto es, como eso “al cabo” de lo que siempre somos, como modos de nuestro concernimiento. Que es donde el ánimo toma esa determinación fundamental de Fuerza de representación (y que sería, como hemos dicho, la determinación más parca de nuestra condición finita en general —de nuestra de nuestra condición como seres vivos, incluso, como mera «determinación terrenal»¹⁴⁰). De este modo, en punto a y como un tal concernimiento inalienable, ha de ser así que nosotros siempre “nos encontramos” también respecto a toda representación, en general, que es lo que se expresa como la «actividad propia del ánimo», el

¹³⁹ «Nun ist das, was als Vorstellung vor aller Handlung irgend etwas zu denken vorhergehen kann, die Anschauung und, wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, außer so fern etwas im Gemüthe gesetzt wird, nichts anders sein kann als die Art, wie das Gemüth durch eigene Thätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst afficirt wird, d.i. ein innerer Sinn seiner Form nach.»

¹⁴⁰ *Streit* VII, 70.

hecho de que todo estar-dado es siempre sólo posible como estar nosotros respecto a lo dado. Un tal “estar” no es otra cosa que esa nuestra «actividad», *Tätigkeit*, o habría que decir mejor, nuestra «facticidad» (también nuestra «espontaneidad», que originalmente ha sido pensada en punto a la libertad del alma, esto es, entendida como «un ser que *simpliciter* actúa espontáneamente»¹⁴¹). Mientras que ese “estar-dado” en general recibe el nombre de “receptividad”. Piénsese cómo expresa Kant la actividad del ánimo. El que siempre tiene que ser así que toda representación ha de ser puesta en el ánimo. Por tanto que no puede haber un “acoger” abstracto sino que siempre, en la medida en que lo que está dado es siempre sólo representación, tenemos que enfrentarnos o habernos con esa representación, que es lo que aquí viene a significar «poner su [del ánimo, ya que no podría ser de otra manera: J.G.F.] representación».

Como en este caso se trata de la teoría, la representación de la receptividad es la intuición (queremos decir que algo de lo mismo tendrá que poder encontrarse en punto al conocimiento práctico, que tendrá que estar afectado igualmente de alguna facticidad) y esa su facticidad se presenta en y como idealidad. Que es, una tal facticidad queremos decir, lo que constituye y da sentido al entendimiento como facultad (y, así, la «determinación terrenal» a que nos acabamos de referir es la propia del entendimiento). Es decir, que el modo en que esa su necesaria vinculación con un tal darse debe tener lugar de un modo fenomenológicamente relevante, que es lo que nos pone aquí ante la idealidad (en el caso del conocimiento práctico, en cambio, estaremos ante otra cosa; digamos, por de pronto, que ante un especial sentimiento, el sentimiento de respeto, pero también, como expresión de un fáctico concernimiento práctico, ante una especial finalidad, la finalidad práctica¹⁴², donde la Razón “se topa con” fines). Por eso, al margen de la diferencia que se juegue en la distinta “independencia” entre Entendimiento y Razón en punto a su poder-ser (siempre mayor, o habría que decir “absoluta”, en ésta¹⁴³, la interpretación práctica, precisamente en tanto que su facticidad es independiente de la idealidad de la intuición —por eso mismo vinculada a otra cosa), lo que importa aquí es el modo en eso tiene lugar fenomenológicamente.

Aquí es donde resulta fundamental la cuestión de la “forma”, que tiene todo que ver con la condición “interna” del sentido (ahora seguiremos con la teoría y con los nombres que toman tales respectos fundamentales del ánimo). La cuestión es que, como venimos señalando desde el comienzo de este trabajo, en general no puede considerarse que algo así como la forma se piense separadamente de la materia. Lo que aquí sucede es que, cuando consideramos el ánimo en cuanto tal, como la Facultad de las representaciones, ha de ser así que en el seno mismo de la representación podamos distinguir esa materia y esa forma en cuanto tales, es decir, como términos que se copertenecen en el ánimo y en su fáctica condición finita. Pero, por eso, siempre sólo como determinaciones fenomenológicamente relevantes de esa su condición. En este punto debe tenerse mucho cuidado de interpretar “abstractamente”, es decir, más allá de la representación y de la respectividad e idealidad que le pertenece como sensible, lo que aquí se dice sobre el sentido externo. El que sea el sentido cuyas representaciones constituyen la «verdadera esto-

¹⁴¹ «*ein Wesen, welches simpliciter spontan handelt*». Donde es interesante reparar en que ésta es la cuarta determinación del “alma” en la psicología racional, que en su “revisión” de los Paralogismos (hasta donde pueda considerarse como tal revisión), pasa a convertirse en la paralogismo de la idealidad.

¹⁴² *KU* § V (V 181-2).

¹⁴³ Cf. el referido texto del *Streit* (la carta que fue añadida como Apéndice al final de la primera parte) así como *KrV*, A 546-7/B 574-5 y *GMS* IV, 452.

fa» (*Stoff*) de nuestro ánimo. Pues, ¿no se trata de la determinación sensible del ánimo, es decir, de algo así como la articulación o estructura de su receptividad, de la receptividad en general? ¿A qué entonces “dividir” esa que es una y la misma receptividad? Como decimos, se caería en una simple abstracción si se quisiera dejar la forma de parte del pensar mientras que la materia se pondría más allá. Es lo mismo que hemos visto cuando se quiere considerar el tiempo como la intuición afin al pensar, que a la postre el espacio queda segregado como la intuición propiamente sensible, mientras que el tiempo viene a, digámoslo así, “intelectualizarse”. La materia, en efecto, constituye estofa porque es el índice de respectividad que podemos llamar “exterior”; lo que quiere decir, expresado en términos del ánimo y de la fuerza de representación, que es eso que en la representación tiene que “ponerse en”, *be-setzen*, nuestro ánimo. Pero donde no puede haber una tal posición a menos que haya también respecto a nosotros mismos una cierta dis-posición, es decir, a menos que haya concernimiento sensible en punto a esa posición que es la materia. Porque en el fondo, y esta es la clave, sólo se trata de representaciones. Por tanto nada más que de una cierta relación o estar-en-relación de nuestro ánimo que es lo que constituye en el fondo toda representación. De otro modo la materia de los sentidos externos sería interpretada abstractamente, sólo que no en relación a la intuición interna, sino en punto a la propia intuición, como representación sensible en general que es. O bien, en punto a su necesaria respectividad y la que hemos llamado su determinación metafísica. Por eso, en efecto, lo primero se nos recuerda que lo que pueden «contener» las representaciones de los sentidos externos es «la relación de un objeto al sujeto»¹⁴⁴ («representaciones de relación» dice también Kant, representaciones que son ellas mismas relaciones), esto es, la respectividad que es lo que constituye el «lugar», *Ort* (repárese en el uso de este término, esencialmente topológico, en este contexto) (también habla Kant del «cambio de lugar», pero sobre esto vendremos luego). Por eso también se habla aquí de «*sentidos externos*», en plural (el subrayado es de Kant), lo que a nuestro juicio significa esa multiplicidad relacional en que siempre nos constituye la exterioridad. Por tanto siempre, y esta es la clave del texto, en el modo de la mostración finita, cabe la idealidad. Pues «Todo lo que es representado por medio de un sentido es, en esa medida [en tanto que representado por un sentido], siempre y en cada caso fenómeno»¹⁴⁵, que es el único respecto que podemos considerar en sí mismo “relación”.

Siendo esto así, la forma no puede ser otra cosa que el concernimiento sensible por esta materia y por esta relación y respectividad que se muestran en los fenómenos en cuanto tales. La propia respectividad del sujeto en punto a sí mismo en ese su “habérselas con” la relación externa. Porque esta relación no pueda escapar a la respectividad y a la idealidad (y, así, la última afirmación que hemos citado se dirige, concesivamente si puede decirse así, a las representaciones del sentido interno). Es decir, porque aquí “forma” quiere decir el modo y manera en que sólo es posible la relación del sujeto consigo mismo, el pensar o la conciencia, en tanto que expuesto a la materia de los sentidos, por tanto siempre únicamente en tanto que mostrándose de un modo igualmente ideal en punto a sí mismo cuando se las ha con esa materia. Como hemos intentado mostrar en el análisis de las intuiciones y su respectividad, no se trata de que tengamos una relación más que añadir, algo así como una doble exposición. Estamos más bien ante un aspecto de la relación finita, aspecto que viene exigido precisamente por la idealidad. Donde si en el caso del espacio estamos ante el “lugar”, en el del tiempo estamos ante el “no-lugar” desde el que sólo va a ser posible aquél. O bien, expresado en términos de “unidad/ multi-

¹⁴⁴ B 67.

¹⁴⁵ B 68: «*Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist sofern jederzeit Erscheinung*».

plicidad”, donde la multiplicidad sólo puede ser reunida en la medida en que la unidad quede ella misma sustraída y en ese su poner las representaciones quede en cada caso el sujeto expuesto él mismo en la unidad. Ahora volveremos sobre esto. La forma de la intuición es así el modo-de-exposición, que es lo que se expresa el «modo [del ánimo] de ser afectado por sí mismo»¹⁴⁶. En modo alguno como sustancia, sino siempre únicamente como modo. Con lo que si puede haber algo así como un «juicio de sí mismo»¹⁴⁷, un juzgar de sí, es en la medida en que el sujeto se encuentra él mismo abierto; así, no se trata de una intuición interna sino de una «percepción interna», percepción que es requerida, y esta es la clave, por la propia conciencia de uno mismo o apercepción, por el “yo pienso”, en tanto que finito («En el hombre», dice Kant). De otro modo, si la multiplicidad viniera dada por el propio volverse del sujeto sobre sí, entonces no habría ni respectividad ni idealidad alguna (no habría ni unidad ni multiplicidad, ni forma ni materia), porque no habría diferencia. El pensar sería intuición, o la intuición sería intelectual (como se dice después, la intuición de un «ser originario»). Y ello, como hemos insistido en otros lugar, no sólo como algo que distingue lo empírico de lo trascendental, sino como la diferencia en la que se constituye el conocimiento en general, tanto en punto a su devenir sensible como en lo que hace a su validez y constitución.

Pues bien, esto es lo que nos encontramos expresado en la teoría de la autoafección, a cuya determinación “general” debe unirse, en lo que parece a primera vista una determinación “particular”, pero que no lo es (no debe serlo, a menos que suprimamos la radicalidad fenomenológica de la distinción en juego), la de la acción del entendimiento sobre la sensibilidad. La autoafección queda, decimos, expresada en un modo igualmente propio como

«Si la facultad de llegar a ser consciente de uno mismo [el pensar: J.G.F.; el resto de los corchetes son míos] debe [sólo puede tener lugar en tanto que] hacerse con (aprehender) lo que está en el ánimo, tiene que afectarle y de este modo sólo puede producir una intuición de sí mismo, cuya forma, sin embargo, que está antes en el ánimo, determina en la representación del [que es el] tiempo el modo como la multiplicidad está junta en el ánimo; pues entonces el ánimo se intuye a sí mismo, no como se representaría a sí mismo inmediatamente espontáneo sino según el modo como es afectado desde dentro, por consiguiente como se muestra, no como es»¹⁴⁸

o como

«Lo que determina el sentido interno es el entendimiento y su facultad originaria de enlazar la multiplicidad de la intuición, e.e. de traer la multiplicidad bajo una apercepción (como aquello en lo que justamente reside su [de la apercepción] posibilidad). Ahora bien, como en nosotros los hombres el entendimiento no es en modo alguno facultad de las intuiciones y como no puede aprehenderlas *en sí* [en una representación que las contuviera: J.G.F.], aun cuando estuvieran ya dadas en la sensibilidad, para enlazar la, por así decir, multiplicidad de *su propia* intuición, porque esto es así, su síntesis, cuando se considera únicamente en virtud de sí misma, no es otra cosa que la unidad de la acción de la que el entendimiento

¹⁴⁶ B 68.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ B 68: «Wenn das Vermögen sich bewußt zu werden das, was im Gemüthe liegt, aufsuchen (apprehendiren) soll, so muß es dasselbe afficiren und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüthe zum Grunde liegt, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüthe beisammen ist, in der Vorstellung der Zeit bestimmt; da es denn sich selbst anschauet, nicht wie es sich unmittelbar selbstthätig vorstellen würde, sondern nach der Art wie es von innen afficirt wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist.»

mismo es consciente como una acción sin sensibilidad, pero por medio de la cual él mismo es capaz de determinar internamente la sensibilidad en punto a la multiplicidad que le pueda ser dada en conformidad con la forma de su intuición [de la sensibilidad]. Por tanto, el entendimiento ejerce bajo del nombre de una *síntesis trascendental de la imaginación* aquella acción sobre el sujeto pasivo del que él es *facultad*, con lo que podemos decir con razón que el sentido interno es afectado por esta acción»¹⁴⁹

La acción del entendimiento en tanto que conocimiento consiste en un habérselas fáctico con lo que viene dado por la sensibilidad. En general. Por eso (primer texto) tiene que haber una determinación fáctica de la sensibilidad cuando tenga lugar ese habérselas en la constitución del conocimiento teórico. Esto es, en punto a la forma en que sólo puede tener lugar en el ánimo la afección del entendimiento. Que es la forma del tiempo (luego venderemos sobre la cuestión del espacio). Donde el hecho de que esta forma «está antes en el ánimo» significa que la forma no puede ser al margen de la afección en que sólo puede tener lugar la determinación cognoscitiva pero sin confundirse con ella, que es lo que supone su condición de forma de la receptividad (la forma simplemente “yace”, *liegt*; como hemos dicho antes, no es sustancia). Por eso también (segundo texto) tiene que haber una determinación fáctica del entendimiento. Ahora en punto a su propia forma y al modo en sólo puede tener su acción; como una acción que puede considerarse «en virtud de [por] sí misma». Es lo mismo que decir que entendimiento no es capaz de algo así como «*su propia* intuición», esto es (tal es el sentido de ese subrayado), que no es una facultad que podamos considerar que en su propio ser sea capaz de incluir una multiplicidad; que sea una facultad de la “unicidad” como la llamamos antes. Pues lo único que puede hacer el entendimiento es acompañar todas las representaciones y sostenerlas en su propio sostenerse cabe esa multiplicidad, que es lo que significa que la forma del ánimo sea algo inalienable para el pensar, como se recuerda aquí. En fin, por eso tienen que distinguirse y mantenerse en esa distinción “pasión” y “poder”¹⁵⁰.

8.4.2. Autoafección, aspectualidad e idealidad: cómo afecta qué a qué.

8.4.2.0. Recapitulación.

Tal y como la hemos planteado en lo anterior tenemos que poder comprender la autoafección en punto a la cuestión del esquematismo. Lo que hemos dicho hasta ahora es que tiene que pensarse la distinción entre “aspectualidad” e “idealidad” y “respectividad” como la que

¹⁴⁹ B 153-4: «Das, was den inneren Sinn bestimmt, ist der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, d.i. unter eine Apperception (als worauf selbst seine Möglichkeit beruht) zu bringen. Weil nun der Verstand in uns Menschen selbst kein Vermögen der Anschauungen ist und diese, wenn sie auch in der Sinnlichkeit gegeben wäre, doch nicht in sich aufnehmen kann, um gleichsam das Mannigfaltige seiner eigenen Anschauung zu verbinden, so ist seine Synthesis, wenn er für sich allein betrachtet wird, nichts anders als die Einheit der Handlung, deren er sich als einer solchen auch ohne Sinnlichkeit bewußt ist, durch die er aber selbst die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag, zu bestimmen vermögend ist. Er also übt unter der Benennung einer transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft diejenige Handlung aufs passive Subject, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn dadurch afficirt werde.»

¹⁵⁰ Los que son, en efecto, no categorías sino «conceptos derivados», los de «actio, passio» (A 81/B 107), o, más precisamente expresado, «los predicables del entendimiento puro», atingentes a la categoría de causalidad, de «fuerza [*Kraft*], acción [*Handlung*] y pasión [*Leidens*]]» (A 82/B 108). Luego vendremos sobre este extremo.

hay entre la constitución del conocimiento teórico y su determinación metafísico-subjetiva. Siendo el esquematismo justamente el lugar en el que se produce o tiene lugar una tal distinción. En términos generales (atendiendo a algo así como una estructura o articulación posible del problema, que no sigue el camino de nuestra exposición previa del esquematismo y de la aspectualidad), tenemos que hay que comprender la copertenencia entre las dos intuiciones, externa e interna, pues de otro modo se podría malentender la síntesis trascendental, bien como una suerte de “psicologismo”, si se pensara en que el tiempo es más bien afín al concepto, bien como una suerte de “matematicismo”, si se considerara que es más bien el espacio el que sólo puede servir para la sensibilización del concepto. Hemos visto que hay una dificultad precisamente en punto a lo primero cuando Kant insiste en la segunda edición en la vinculación del espacio en la “representabilidad” del tiempo, lo que significa en el fondo la necesidad de que también pertenezca a la constitución misma de la significación de las categorías, que es lo que aparece en *B* como la «Refutación del idealismo». Pues de otro modo la conciencia y el tiempo pueden constituirse como elementos suficientes para el conocimiento puro (esto es, segregándose de una manera abstracta del conocimiento empírico, que es la clase de malentendido que está todo el tiempo el juego). Sin embargo, cuando esto se hace nos encontramos con el otro peligro, el de que parezca que el esquematismo se reduce a una suerte de “construcción”, cuando en su propio sentido, el filosófico, y constitución esencial, igualmente temporal, esto resulta ciertamente contradictorio. De hecho, las dificultades del esquematismo están precisamente en la insistencia en la distancia entre esquema e imagen. Porque sólo el carácter temporal del esquema es el que hace posible un conocimiento como es la experiencia. Pero que, como decimos, parece “perdersé” en cierto modo en la segunda redacción, interesada como está más bien en eludir los peligros del psicologismo. Pero, ¿y qué?. Es decir, ¿no reside la dificultad en el hecho de que en la segunda edición para eludir un peligro se venga a caer en otro, en del otro “extremo”, digámoslo así?.

Sin embargo no hemos desarrollado todavía este problema. En verdad lo hemos estado postergando hasta ahora. El planteamiento que hemos hecho ha querido mostrar la necesidad de una copertenencia entre la determinación y la determinabilidad, como el requerimiento de la constitutiva finitud del conocimiento y de la teoría. En primer lugar para dejar claro que es una “pseudocuestión” pretender hacer una diferencia entre el conocimiento empírico y el puro cuando se trata de un conducirnos fundamental finito y fáctico. Teniendo que poder encontrarse esta finitud y facticidad justamente en términos fenomenológicos; lo que quiere decir, en la interna vinculación entre concepto e intuición. Por eso ha importado sobre todo poner a la vista la dificultad del esquematismo como la dificultad de vincular el tiempo con la aspectualidad desde el momento en que el espacio parece constituir justamente la intuición que queda de parte de ésta pero también, al mismo tiempo, aquella que más bien parece acaparar las condiciones de idealidad y respectividad que la universalidad del esquema tiene que dejar a un lado. Por eso tenemos que desarrollar adecuadamente, en detalle diríamos, qué es lo que cabe entender por aspectualidad, para poder comprender así este problema. Para ello (terminando la recapitulación) tendremos simplemente que evitar los “extremos” que quedan del lado de cada una de las dos intuiciones (de las intuiciones de cada uno de los dos sentidos). Esto es, como venimos apuntando desde el comienzo, llevando a sus justos términos la copertenencia entre ambas tal y como la hemos expuesto es nuestro análisis de su condición meramente ideal y respectiva. Esta va a ser la clave de todo. También para comprender la autoafección.

8.4.2.1. La estructura formal de la determinación y la autoafección. Primer ataque a la “imaginación”.

Puede decirse que la clave del sentido de la autoafección se encuentra en uno de los textos más controvertidos de la Crítica, el de la nota de B 160-1, en el que se expone la distinción entre «forma de la intuición» e «intuición formal». Por cuanto se trata del texto (la distinción) en la que a nuestro juicio se ponen en juego todas las dificultades de la síntesis y donde quieren resolverse en este nuevo ensayo que es la Deducción *B*. El trasfondo de este problema es estructural, esto es, “arquitectónico” (donde una tal “estructura” mienta por tanto el profundo juego o articulación de las Facultades y Fuerzas de representación). Y lo es en la medida en que todas esas dificultades puedan reducirse a esta, la de si puede hablarse de algo así como una “reducción” de la Estética a la Lógica, o habría que decir mejor, de la Estética trascendental a la Lógica trascendental, esto es, si, como hemos venido sosteniendo, tiene que poder reconocerse en ambas una exposición o deducción genuinamente “metafísicas” y en esa medida perfectamente distinguibles de la exposición o deducción “trascendentales”, o no. Esto es importante, porque a nuestro juicio está a la base de la distinción que hemos establecido entre aspectualidad e idealidad y respectividad. Lo que vamos a intentar mostrar es que la introducción en la segunda edición de una tal distinción, que reorganiza los textos anteriores y supone la adición de otros (el de B 40-1 en la Estética —que hace expreso, según hemos visto ya, algo que estaba en el texto de la primera redacción— y el de toda la Deducción —al menos en cierto modo, es decir, hasta tanto la deducción sea *sensu stricto* un trabajo trascendental, tal y como confirma el que la luego llamada «deducción metafísica» sea un texto previo a la introducción del concepto mismo de “deducción”), tiene que leerse a una con esta distinción y con lo que parece una reinterpretación de la relación misma entre las dos partes. Decimos que los textos en los que “expresamente” se llevan a cabo la nueva exposición y deducción son textos nuevos porque nos parece que es una indicación clara de que lo que se “descubre”, vamos a decirlo así, en la segunda edición no es tanto el sentido metafísico de la estética y de la lógica cuanto la necesidad de segregarlos respecto a otra clase de rendimiento. Es decir, donde el hecho es que aquel rendimiento metafísico tiene que ponerse a salvo, más bien que el hecho de que el rendimiento trascendental tenga que volverse expreso. Porque si hay una reorganización estructural de tal calado (ya nos hemos referido en otro lugar a la importancia de ese cambio reconocido en el «modo de exposición», como algo del concernimiento crítico) tiene que ser que sólo puedan entenderse las adiciones y modificaciones a la luz de la misma; y ello, como hemos dicho, considerando todas ellas a la misma luz, “horizontalmente” si puede decirse así. En este caso, decimos, la deducción trascendental de la Lógica y la exposición trascendental de la Estética así como las Observaciones añadidas, e igualmente los textos mantenidos, las “exposiciones metafísicas” así como sus respectivos corolarios y escolios, que no pertenecen a la exposición trascendental (que es una adición propiamente dicha, así como el Esquematismo trascendental y el Apéndice de la Anfibología). Todo lo cual, y esta es la clave, puede considerarse como una relectura del papel de la “imaginación” en la constitución del conocimiento.¹⁵¹

¹⁵¹ Aquí no queremos dejar de hacer un comentario a la interpretación de Heidegger en punto a la diferencia entre las dos ediciones. Como es sabido, para Heidegger en la segunda edición se produce una suerte de “retroceso” de Kant ante la imaginación y ante su profundidad fenomenológica (1987a: 324), que sí había ocupado ese su lugar propio, como centro de la constitución del conocimiento y —que es lo mismo que decir que— como centro de la constitución de la temporalidad, en la primera edición. Sin embargo, no deja de resultar ciertamente “paradójico” que la autoafección, que constituye un asunto introducido en *B*, pase a convertirse en ese centro de esa constitución y temporalidad tal y como fueron expresadas en *A*. Vaya esto por los textos de la Deducción

La recta comprensión de esta diferencia (que alcanzaremos de pleno más adelante) tiene que hacerse a una con la de la autoafección. Los párrafos 24, 25 y 26 componen a nuestro juicio una unidad. Ya nos hemos referido al párrafo veinticinco, que ha quedado suficientemente localizado en punto a lo que aquí queremos dilucidar. Por lo que hace a los otros dos, tenemos en el primero el ataque a la cuestión de la síntesis trascendental y a la vinculación en la misma, como autoafección, de entendimiento e imaginación, mientras que en el segundo se muestra que lo mismo tiene lugar en la síntesis empírica de aprehensión (en aquel se expone el “uso puro” de las categorías y en éste su «uso empírico»). Donde la clave de la relación entre ambos, el que, como decimos, se tengan que considerar como dos exposiciones de lo mismo¹⁵² (confirmando eso en lo que hemos insistido tantas veces de que no se puede hacer una separación, so pena de caer en la abstracción, entre la constitución trascendental y el tener lugar mismo del conocimiento), está precisamente en la intuición y su unidad. Por lo mismo, conviene en ambos casos que se exponga la autoafección por medio del mismo ejemplo, el de una suerte de “trazo”¹⁵³ (ahora abundaremos en esto).

(Antes de seguir hagamos una (otra) observación general sobre la “Deducción” como texto y sobre las distintas interpretaciones que se han venido a hacer de la misma, considerando su “estructura”, para indicar si y cómo nos hacemos, o no nos hacemos, cargo de las mismas.

La “deducción” ha sido desde siempre objeto de discusión. Las discusiones pueden tipificarse en dos¹⁵⁴. Por una parte las que se ocupan de la diferencia entre las dos redacciones, es decir, sobre cuál es el sentido de la segunda redacción y si y cómo atiende más radicalmente o no al proyecto kantiano de una Crítica de la razón pura (siendo así que la “deducción” es entendida como el núcleo de dicho proyecto). Este horizonte de discusión comprende la interpretación neokantiana de la *Crítica* como “teoría del conocimiento”, que pone el peso en la Análisis

como por la nota añadida al final de la Estética trascendental, queremos decir, por cuanto Kant los cita expresamente (1995: 339-340, 1973: 182). Pero lo que resulta todavía más interesante, por sus consecuencias fenomenológicas queremos decir, es cómo Heidegger viene a hacer frente a la Escuela de Marburgo y cómo responde a su interpretación de los textos de Kant. Esto es, precisamente cuando se trata de los mismos textos (luego diremos algo sobre esto a propósito de los textos de Kästner). Porque la relevancia que dan estos autores al entendimiento siguiendo la Deducción B desvela, justamente al contrario (al contrario de lo que “cabría esperar”, digámoslo así), lo que en la Deducción A hay de manifiesto sobre la finitud de la imaginación. Que es algo que Heidegger, de otra manera, ha venido a dejar a un lado con su obstinación en recuperar la primera redacción de la deducción de las categorías. El hecho de que, como el mismo Heidegger apunta, la síntesis de las intuiciones puras tiene que considerarse completamente al margen de la unidad del entendimiento, aunque ello suponga obviar que lo que Kant quiere poner de manifiesto en el seno de la misma Deducción B, que es lo Heidegger también termina poniendo en evidencia al apuntar fuera de ella, no es otra cosa que una radicalización de la finitud del conocimiento. Precisamente en el hecho de que la imaginación no puede eludir la fáctica condición de hechura y de idealidad de las intuiciones, que es lo señalado por la autoafección. Por tanto, que lo que se hace para eludir el entendimiento no es otra cosa que insistir en la finitud de la sensibilidad, y con ello en la finitud de la imaginación. Tendríamos así una suerte de “eco” hermenéutico, el que queriendo eludir una cuestión esa elusión termine señalándola y resonando aún más. Pero ahora diremos algo más sobre la interpretación de las deducciones.

¹⁵² B 161: «Por consiguiente, *toda síntesis*, ..., está bajo las categorías» (el subrayado es mío).

¹⁵³ Cf. B 154 y B 162. Más adelante veremos el problema (si constituye un problema, queremos decir) de la congelación del agua.

¹⁵⁴ Henrich, 1973a.

tica (porque entiende que sólo esta parte, la Deducción y el Sistema de los Principios, constituyen el verdadero objeto de la *Crítica*, la fundamentación de la ciencia natural) y la posterior crítica de Heidegger (al menos hasta el *Kantbuch*) que rehabilita la primera redacción y (esto es, porque comprende) el sentido genuino de una «analítica de la finitud». Es a lo que nos hemos referido justo más arriba. La otra discusión, en cambio, está centrada en la Deducción *B*, o más concretamente en la construcción de la *prueba* y sus pasos¹⁵⁵. Donde el problema aquí es interpretar la inflexión que Kant establece entre los párrafos 20 y 26, esto es, la diferencia entre la validez objetiva de las categorías para una intuición dada en general y para los objetos de los sentidos. Conviene, pues, que antes de seguir pasemos a decidir algunas cuestiones relativas a la estructura de la Deducción.

En principio puede aceptarse la distinción “desde arriba/desde abajo” para marcar la inflexión que se produce en el § 26. Ahora bien, esto no significa que se pueda llevar simplemente la “estructura” de la primera redacción a la de la segunda. Porque, en efecto, los problemas que han tenido los comentaristas a la hora de estudiar las dos ediciones han venido propiciados por la “exigencia” de hacer compatibles las divisiones que se hacen en *A* —esta ahora referida¹⁵⁶ así como la distinción que hace en el Prólogo entre una “deducción objetiva/subjetiva”¹⁵⁷— con la economía de la Deducción *B*. Cuando lo que se debe aclarar es precisamente el sentido de tales divisiones para una “deducción en general” si puede decirse así. Es decir, porque no se ha comprendido el sentido “fenomenológico” que tiene esta distinción. Es lo que a nuestro juicio se encuentra en *B* en la distinción entre las dos formas de síntesis, que va a ocupar el centro de nuestra discusión sobre la autoafección. Por eso, para considerar en un horizonte más genuinamente “fenomenológico” o “hermenéutico” debe partirse de que todas las distinciones o cesuras sobre la marcha de la Deducción obedecen a lo mismo, a saber, a la necesidad de poner en claro algo que para Kant está «dispuesto en lo profundo»¹⁵⁸ y que por ende presenta una «oscuridad»¹⁵⁹ inevitable¹⁶⁰. Donde la dificultad del asunto —y esta es la clave— hace relevante este su desarrollo y economía interna, o, como se reconoce en *B* (siendo así que la segunda redacción es la que se hace cargo expresamente de este hecho), su «modo de exposición»¹⁶¹. Esto ya lo hemos señalado en otro momento de este trabajo. Por eso la segunda redacción contiene varios “recuerdos” de lo ganado hasta el momento, esto es, localizaciones y articulaciones de los distintos pasos (el § 20 en su totalidad, así como el § 21 y el §26). Pues bien, las distinciones que han ocupado a los comentaristas han sido fundamentalmente cuatro (las referencias a las páginas de las dos ediciones corresponden a los lugares en los que aparecen las denominaciones, no a la localización de las distinciones):

¹⁵⁵ El artículo de Henrich, «The Proof-structure of Kant's Transcendental Deduction» (el artículo original es de 1969, pero las referencias las vamos a tomar de su traducción alemana: 1973a), es el que pone a la vista y sistematiza este otro horizonte de discusión (1973a: 90-91).

¹⁵⁶ A 119.

¹⁵⁷ A XVI.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ B XXXVIII.

¹⁶⁰ Cf. también *MA* IV, 477, nota.

¹⁶¹ B XLII.

- a) «deducción objetiva»/«respecto subjetivo» de la deducción —que es la primera y más explícita, pues aparece en el Prólogo de la primera edición como advertencia previa para el lector de la deducción¹⁶²;
- b) desde arriba, es decir, a partir de la apercepción pura /«desde abajo»¹⁶³;
- c) deducción de la validez *a priori* de las categorías para «una intuición dada en general»/«en consideración de todos los objetos de nuestros sentidos»¹⁶⁴; y, por último, la
- d) «deducción metafísica/deducción trascendental»¹⁶⁵.

De las cuatro distinciones sólo dos son “congruentes” por así decir, esto es, son divisiones que hace el propio Kant y que, además, comprenden todo el texto de la Deducción. Tal es el caso de las divisiones *a)* y *d)*. Las otras dos constituyen sólo interpretaciones que se apoyan en ciertos términos y que están “entresacadas” de los textos, léase, no salen de ninguno de los “recuerdos” o “articulaciones” de o en relación a la Deducción en su totalidad. Siendo así que las divisiones *b)* y *c)* están conectadas. En todo caso, lo que aquí nos interesa sobre todo son las dos divisiones “congruentes”, así como las razones del paso de una a otra, ya que, primero, sólo así se podrá comprender en sus justos términos la deducción *B* (pues de no hacerlo se puede caer fácilmente en la “inconsecuencia” que, como hemos señalado, suele acompañar a muchos comentarios), deducción que, segundo, es el texto en el que se perfila (léase en el modo y manera en que entendemos que cobra sentido) una interpretación fenomenológica de la intuición. Que es lo que a nuestro juicio queda perfectamente comprendido por la distinción que estamos intentando rastrear desde el comienzo de este trabajo entre “metafísico” y “trascendental”, precisamente por se las ha tanto con la intuición como con el concepto. Una distinción que es propiamente “de contenido”, la reelaboración y profundización en la que comprende los significados de “objetivo” y “subjetivo” en punto a eso sólo que es el conocimiento, y no tanto sólo descriptiva, es decir, dando por supuesto cuáles son esos lugares, cuál es el “arriba” y el “abajo” del conocimiento, que fenomenológicamente no son reconocibles (o que sólo lo son a costa de una interpretación sesgada de la síntesis). Pero una distinción que, además, puede seguirse por todo el texto, no situando el centro en modo alguno en la Deducción misma, que es parte del sesgo que contienen los análisis anteriores. Por eso hemos obviado en este trabajo toda esta distinción, insistiendo sólo en los significados y los sentidos que podamos reconocer como “fácticos”.)

La autoafección se explica primero en términos de “determinación” (de acuerdo con la estructura formal de ésta, que se pone en juego expresamente en estas líneas¹⁶⁶), que es como

¹⁶² A XVI-XVII.

¹⁶³ A 116 y A 119-120 respectivamente.

¹⁶⁴ B 144-5.

¹⁶⁵ B 159.

¹⁶⁶ Confirmando esto que acabamos de decir sobre las distinciones pertinentes para llevar a cabo el análisis de estos textos, tenemos que la novedad del planteamiento de la segunda redacción de la Deducción está precisamente en estos términos, cuya dilucidación expresa (como tal “estructura formal”) la encontramos en la nota de B 157-8, y que, aunque comienza ya desde el principio (concretamente la encontramos por primera vez en el § 18), constituye el vocabulario que da cuenta de modo más ajustado de lo que se quiere pensar en el juego de la autoafección (y, así, la encontramos reiteradamente en los §§ 24-26, en especial en B 151-2).

nos hemos planteado más arriba la cuestión de la vinculación entre concepto e intuición. En el mismo sentido nos encontramos con el vocabulario de “acción” o “poder” (“facultad”) y “pasión” o “sensibilidad”. Esto es lo que nos pone en el modo mismo de explicación de la autoafección. Tenemos así que por una parte, tal y como se expone en el § 25, y se hace justamente para apuntalar la finitud de la determinación, hay una síntesis que es «sólo puramente intelectual»¹⁶⁷ (*bloß rein intellektuell*), una síntesis que tiene lugar «sólo por el entendimiento»¹⁶⁸. Esta «*synthesis intellectualis*» es el rendimiento que hemos vinculado al comienzo de este trabajo a un “habérmolas con” finito. Como el solo rendimiento de la reflexión en tanto que fácticamente lógica. Lo así producido son las «meras formas del pensamiento» (*Gedankenformen*), esto es, los modos en sólo puede tener lugar el pensar en tanto que vinculado a (se trata de “*Gedanken*”) lo que no es el pensar, lo que aquí se llama «intuición en general»¹⁶⁹, por tanto siempre como una tal actitud fundamental de un ser racional finito. O también como lo que en otro lugar llama justamente «categorías puras»¹⁷⁰, que no son nada más que «el pensar de un objeto en general expresado conforme a distintos *modis*»¹⁷¹. Es decir (tal nos parece ser la indicación de tales “modis”), como las meras formas del juzgar en el modo en que lo hemos caracterizado (pues al igual que la sensibilidad que es la nuestra tiene sus propios “modos” —recuérdese lo que hemos dicho a propósito de esto más arriba—, también los tiene nuestra forma del juzgar). Confirmándose así, nos parece, la ambigüedad que hemos apuntado al comienzo en el concepto de puro, esto es, tal y como viene a introducirse en la segunda edición (en el ya referido texto de B 3). Pues, en efecto, tales formas constituyen conocimiento *a priori* y, por ende, merecen igualmente la consideración de «*transcendentales*»¹⁷². Esto tiene que entenderse aquí, en la segunda edición, en el sentido de dar un mayor calado a la investigación de la posibilidad del conocimiento. El consistente en tener que mostrar igualmente cuáles son los límites de la constitución o validez del conocimiento. Esos límites metafísicos que tanto se encuentran en la intuición como en el entendimiento y sus funciones del juzgar. Esto es lo que nos parece que significa el ser consciente «de que soy», la fáctica apertura o estar que es el juzgar y que hemos querido poner desde el comienzo como la estructura fáctica fundamental; así como el hecho, inseparable del anterior, “de que siento”, que expresa que esa fáctica apertura tiene todo que ver con la receptividad.

Para que tengamos afección tiene que ser así que una parte del ánimo sea determinada. Esto es, tiene que haber algo en el ánimo que sea lo determinable¹⁷³ o que suponga receptividad.

¹⁶⁷ B 150.

¹⁶⁸ B 152.

¹⁶⁹ B 151. Cf. también B 154 y B 161.

¹⁷⁰ A 247-8/B 304-5. Si bien en este texto se reserva más bien el término “categoría” para referirse a las formas sintéticas del conocimiento.

¹⁷¹ Cf. también B 157.

¹⁷² B 151.

¹⁷³ Deleuze ha insistido en varios lugares (1978, 1988) en la importancia de Kant al introducir en el seno del yo la determinabilidad. Porque la estructura cartesiana consideraba la determinación, que era el “pienso”, la existencia indeterminada, el “soy”, y la determinación de eso indeterminado, el “soy algo que piensa”, mientras que la kantiana introduce además la determinabilidad, lo que quiere decir, el hecho de que el “yo pienso” albergue en sí la posibilidad de ser-determinado. Su condición pasiva o de “otro”, como hemos dicho antes. Lo que sucede

Ahora bien, como de lo que se trata es de que haya conocimiento (en general, no sólo en punto a su constitución sino, como venimos diciendo, siempre en tanto que fáctico tener lugar ese conducimos fundamental que es), eso determinable no puede ser sin más, so pena de caer en la abstracción, receptividad, sino que tiene también ello mismo que proporcionar una representación y una figura, un cierto aspecto o un cierto “como ...”, pues lo que debe quedar indeterminado, la indeterminación misma sólo puede mostrarse en la facticidad del sentimiento, como esa sustracción que hemos dejado pendiente (la facticidad tiene que ser la facticidad de un resguardo, esto es, una facticidad igualmente reconocible fenomenológicamente y que, por lo que hemos visto hasta ahora, apunta al pensar como sentir). En la medida, como hemos dicho en otro lugar, que la determinabilidad constituye la vinculación sensible (en modo propio de nuestro ser-vinculables-con). Tenemos así que la facultad de lo determinable es, lo primero, una facultad o fuerza de representación. Es la imaginación. La imaginación (tal es su entrada en este texto) es «la facultad de representar en la intuición un objeto incluso *sin su presencia*»¹⁷⁴. Constituye una “facultad”, en cierto modo la facultad que podemos considerar inmediata y regularmente como tal, por cuanto no depende de la experiencia misma, lo que quiere decir (de acuerdo con el planteamiento que abre el nuevo comienzo de la Introducción), que no depende del tiempo. La imaginación es el poder (que siempre quiere decir concernimiento finito) en nuestro habérmolas con los objetos, esto es, cuando ese “haber” consiste en “hacernos frente”; el poder de un “enfrentar-se” puro si puede decirse así. Donde como la idea de un tal “estar-presente”, *Gegenwart*, de los objetos apunta al “frente”, *gegen*, sin más, al frente *inmediato* si puede decirse así que los constituye como tales objetos (como ob-jetos), que es el estar-en-el-tiempo, la imaginación es entonces, como facultad, el poder que consiste en la dis-posición o constitución del “frente” mismo del tiempo (Heidegger). La facultad del orden que es el tiempo. La facultad del conocimiento que es la experiencia. De acuerdo con la primera edición, ese nuestro estar al cabo de la experiencia y el tiempo, que es estar al cabo del conocimiento (y por eso ese hacer frente y ese estar al cabo de la experiencia se llama “intuición”, pues siempre se trata de un aspecto, de un cierto “como ...” en general), toma las figuras de la “asociación” o “reproducción”, esto es, las figuras en las que los objetos se constituyen antes que nada en “como algo” temporal. En el sentido de un algo que es siempre sólo un producto del tiempo, una re-iteración de la experiencia. La facultad, entonces, que, no debe olvidarse esto, es siempre sólo la validez de lo que siempre ya tenemos, el conocimiento, y al cabo de lo que estamos, el tiempo, es decir, porque una tal reiteración no es nada más que nuestro “habérmolas con” llamado “conocimiento”, la facultad, decimos, que es la imaginación, no es, pues, sino la facultad del conocimiento (como decimos, en cierto modo la facultad “en general”, inmediatamente) porque es la facultad del tiempo (del orden de la experiencia o de la experiencia como orden) o la facultad “productiva”. Pero esto es sólo un aspecto de la imaginación. El otro aspecto es que la imaginación pertenece a la sensibilidad¹⁷⁵. Por esa nuestra «condición subjetiva», por el hecho de que sólo puede

es que a nuestro juicio, para que esta determinabilidad se comprenda en sus justos términos, la sensibilidad tiene que traerse no sólo sobre el tiempo como la forma de esa determinabilidad (que es lo dice Deleuze que supone pensar la condición determinada del ser en cuanto ser, no su mera existencia in-determinada, sino que a su ser le pertenezca el ser-determinado, por tanto también en punto a esto “forma”), sino aún sobre su necesaria copertenencia con el espacio.

¹⁷⁴ B 151: «*das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen.*».

¹⁷⁵ B 151.

haber algo así como conocimiento si al mismo tiempo estamos concernidos por eso, lo que quiere decir siempre de modo finito, ese concernimiento significa siempre respectividad, esto es, receptividad. La imaginación es una fuerza de representación sensible que sólo puede constituirse como facultad productiva en la medida en que esa “producción” sea finita, por tanto en la medida en que siempre en la producción quede indeterminada la cualidad de lo que viene a presencia. Su condición de “esto” o “aquello”. Es decir, en la imaginación nos encontramos con el mismo problema que hemos visto en el caso del ánimo cuando hemos intentado pensar la autoafección. El que siempre hay algo así como “figura” o “aspecto” esencial, determinación por tanto, pero que sólo puede tener lugar acompañada de la sustracción de eso que cuyo aspecto va a ser determinado. Pero, ¿y qué?. Pues que si de lo que se trata es de que tengamos el momento de la determinabilidad, la imaginación no parece constituir este momento.

La imaginación, en efecto, es «un poder/ facultad de determinar *a priori* la sensibilidad»¹⁷⁶. Si en la experiencia tiene que presentar “algo como algo”, ese “como algo” tiene que ver con una instancia formal. Es decir, la multiplicidad que nos hace frente en la experiencia tiene que poder constituirse determinadamente y la determinación aquí, la “forma”, no es otra cosa que el tiempo como el “frente” mismo de los objetos de la experiencia. Ahora bien, el problema que se plantea en la segunda edición no es tanto el de la necesidad de una facultad de la síntesis del tiempo, como la forma necesaria de ese conocimiento que es la experiencia, cuanto la necesidad de profundizar fenomenológicamente en la determinabilidad y en la finitud de esa facultad formal. Como venimos diciendo, la necesidad de una profundización en la sensibilidad en cuanto tal, como la facultad o el poder que tiene una parte diferenciada de la Lógica trascendental. Por eso es tan importante que aquí, cuando se trata de comprender la diferencia entre la intuición formal y la forma de la intuición, se ponga en claro el sentido que juega la imaginación en punto a la constitución de la validez de la experiencia. Porque, ¿qué es lo que en la primera redacción encontramos como esa “determinabilidad”? El problema también se puede expresar de otra manera. En *A* se insiste en que la imaginación es la facultad de la sensibilidad en general, *in toto* podríamos decir¹⁷⁷, llevando el asunto de la deducción a la cuestión de la relación entre imaginación y apercepción. Es decir, donde la imaginación es la que aglutina todo el aspecto “sensible” de la síntesis. Así, en la Exposición separada de las “síntesis” nos encontramos con que, en efecto, si hay algo así como un fundamento originario de la aprehensión (una «receptividad originaria»), que es el espacio y el tiempo¹⁷⁸, es porque y en la medida en que espacio y tiempo tienen a su base la síntesis pura de la reproducción¹⁷⁹. Lo que quiere decir que «desde abajo, es decir, desde lo empírico»¹⁸⁰, toda aprehensión de una multiplicidad sólo es posible si hay una afinidad previa que se debe a la imaginación. En verdad, la imaginación es, como la facultad de la síntesis en general¹⁸¹, en cierto modo “la” Facultad de conocer

¹⁷⁶ B 152.

¹⁷⁷ «sensibilidad toda» (A 111).

¹⁷⁸ A 99-100.

¹⁷⁹ A 102: «Die Synthesis der Apprehension ist also mit der Synthesis der Reproduction unzertrennlich verbunden».

¹⁸⁰ A 119 y ss.

¹⁸¹ A 78/B 103.

misma (como en cierto modo tiene que serlo como la facultad del tiempo que es, por cuanto el conocimiento se plantea en términos de experiencia). Pero con ello la posibilidad de un genuino rendimiento de las intuiciones queda ciertamente “anulada”. Lo cual tiene como resultado esta ausencia de una indicación clara de la determinabilidad, lo que quiere decir de la finitud constitutiva de esa receptividad originaria.

El señalamiento de un rendimiento propio del «sentido», esto es, como capacidad o facultad del ánimo, rendimiento que llevaría el título de «sinopsis»¹⁸², no pasa de ser una distinción meramente nominal mientras el conocimiento tenga que comprenderse en términos de «síntesis», y éste sea el nombre propio del trabajo de la «imaginación»¹⁸³ (ya nos hemos referido a la posible peculiaridad de la intuición como forma de la intuición). Y ello, repárese bien, justamente en la medida en que se pone en el tiempo la clave de la comprensión de la multiplicidad sensible, tal y como se recoge en la «Advertencia preliminar»¹⁸⁴ de la Deducción A. ¿Significa esto entonces que en B se asiste a una “retirada” del tiempo y de la imaginación en favor del concepto y la apercepción?. En modo alguno. De hecho, como hemos señalado, es precisamente la nueva redacción de la Introducción la que insiste de modo taxativo en la necesidad de comprender la experiencia en términos de tiempo. Aunque, ciertamente, el acento recaiga ahora más en la facticidad misma del conocimiento que en la de la facultad de conocer, sea la que fuera, que es como se planteó en la primera edición la cuestión, como una aproximación fenomenológica al ánimo como el lugar de la Facultad de conocer (que es como nos parece que tiene que entenderse el trabajo de análisis de las tres síntesis). Es decir, porque ahora se insiste más bien en la necesidad de vinculación más profunda y, sobre todo, fenomenológicamente más pregnante entre conocimiento y validez. Pues, y esta es parte de la dificultad de la primera edición, que debe considerarse a una con esa que hemos llamado “ausencia” de la determinabilidad, no basta con plantear la diferencia ontológica en términos de la distinción entre un rendimiento empírico de las facultades y un rendimiento trascendental¹⁸⁵. Porque, hasta cierto punto al menos, funciona como una diferencia abstracta, a saber, mientras no haga justicia al vínculo y no establezca algo así como dos “niveles”, no tanto separados, cuanto más bien vinculados como una suerte de “derivación”, esto es (y por eso nos parece en cierto modo “abstracta” la diferencia), manteniendo más bien una relación “de ...a” que la de una separación que une lo que separa, la de un “entre”, que es la diferencia que a nuestro juicio se está poniendo en juego aquí. Es lo que nos parece que se tiene lugar en las diferencias entre «síntesis de aprehensión» y «síntesis pura de aprehensión», «síntesis reproductiva» y «síntesis productiva», «apercepción empírica» y «apercepción trascendental» y, por último, entre «afinidad empírica» y «afinidad trascendental»; en fin, la diferencia entre “acciones empíricas” y «acciones trascendentales»¹⁸⁶

¹⁸² Cf. A 94 y A 96.

¹⁸³ A 94: «Es sind aber drei ursprüngliche Quellen, (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele), die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten und selbst aus keinem andern Vermögen des Gemüths abgeleitet werden können, nämlich Sinn, Einbildungskraft und Apperception. Darauf gründet sich 1) die Synopsis des Mannigfaltigen a priori durch den Sinn; 2) die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft; endlich 3) die Einheit dieser Synthesis durch ursprüngliche Apperception.».

¹⁸⁴ A 98.

¹⁸⁵ A 94.

¹⁸⁶ A 102.

del ánimo (o lo que es igual, entre psicología empírica y analítica trascendental). Por eso se impone una revisión de la relación entre «empírico» y «trascendental». Revisión cuyo primer hito es la nueva Introducción y el nuevo Prólogo y que llega hasta el examen en la Deducción B, que se plantea justamente la relación entre la aprehensión como síntesis en cuanto tal empírica y la categoría como síntesis en cuanto tal intelectual, en cuyo centro, en cuyo “entre”, ahora más radicalmente planteado, se encuentra justamente la imaginación¹⁸⁷ (en lo que sigue volveremos sobre esto).

En esta línea nos encontramos con el replanteamiento y con la exposición en términos más precisos de la estructura formal de la determinación. El análisis tiene que dirigirse ahora al modo y manera en que lo determinante y lo determinable entran en relación, o mejor, al modo en que sólo puede tener lugar esa relación de determinación, al tener lugar mismo de la determinación que es «la acción de *determinar*» (atendiendo, si se quiere, no tanto a resultado alguno sino más bien al “in-finitivo” del hacer mismo). Esto es lo que nos encontramos en el modo de la autoafección. La insistencia en el modo “determinable” o “sensible” de la sensibilidad en cuanto tal, como no reducible a la imaginación, que es lo que representa el sentido interno. El sentido interno como «lo meramente determinable»¹⁸⁸. Y la imaginación como el “juego” mismo, si puede decirse así, de la autoafección; en cierto modo como la “efectuación” o el “tener lugar” mismo la determinación. Pero esto todavía tenemos que confirmarlo.

Hemos dicho que la autoafección tiene que ser una suerte de ex-posición del sujeto, aquella que constituye el conocimiento mismo. Quiere esto decir que lo que en el conocimiento haya de determinante o de formalidad no puede eludir la finitud del mismo, por tanto la necesaria sustracción que supone la determinabilidad. Si Kant da cuenta de la autoafección en términos, vamos a decirlo así, “simplificados”, como algo del ánimo en el que tenemos por una parte pensar y por otra sentir, y deja por tanto al margen de esta explicación a la imaginación, eso tiene que ser una indicación de que justamente ésta tiene que ocupar el “entre” de tales dos aspectos de la determinación finita. Pero ello siempre sólo de manera que fenomenológicamente podamos comprender tal constitución. Cosa que, según hemos visto, supone que si la imaginación ocupa ese lugar tiene que poder asumir justamente el doble papel de productora de figura al mismo tiempo que el de sustraída a toda figura. Y ello no sólo en el sentido de sustraída al entendimiento, que es en lo que, nos parece, Kant incide cuando habla de su lugar como «desconocido», esto es, como no accesible a la conciencia (lo que no significa que no tenga un lugar en el concernimiento en tanto que finito —como algo que tendrá que ver con eso “Unbegreifliches”), lo mismo que cuando se refiere a esa su función «ciega» (aquí todavía más claro¹⁸⁹), sino también en punto a sí misma en su función puramente sensible. Porque nos parece que de la misma manera que hay una facticidad del pensar que tiene que poder quedar segregada, aunque esto tenga lugar fenomenológicamente, de la función sintética del conocimiento, la sensibilidad tiene que poder hacerlo igualmente. Y esto es algo que tiene que suceder en punto a la imaginación en la medida en que asuma el “entre” mismo de la determinación. O dicho de otra manera, en la medida en que podamos considerarla como la facultad del tiempo en general. Pues bien, la clave se va a encontrar en la síntesis figurada.

En primer lugar, en la síntesis figurada nos encontramos, como rendimiento propio de la

¹⁸⁷ B 160 y siguientes. B 164.

¹⁸⁸ B 151-2: «*bloß bestimmbar ist*».

¹⁸⁹ Cotéjense los textos de A 78/B 103 y de A 51/B 75.

imaginación, el “entre” a que nos referimos ahora. En efecto, tenemos que «Como en nosotros se encuentra una cierta forma de la intuición sensible *a priori*, que descansa en la receptividad de la capacidad de representación (sensibilidad), el entendimiento puede, como espontaneidad, determinar, en conformidad con la unidad sintética de la apercepción, al sentido interno en la multiplicidad de las representaciones dadas, y, así, pensar la unidad sintética de la apercepción de la multiplicidad de la intuición sensible *a priori* como la condición bajo la que tienen que encontrarse de modo necesario todos los objetos de nuestra (la humana) intuición»¹⁹⁰. La síntesis es “figurada” porque el entendimiento gana «aplicación»¹⁹¹ a la sensibilidad, lo que quiere decir, a los fenómenos, por tanto en punto a sus condiciones de posibilidad como tales, las condiciones necesarias de “mostración” en general (se trata de la «primera aplicación», lo que quiere decir, la “aplicación en cuanto tal”, como lo que es primero sólo respecto a la cosa). El entendimiento tiene en estas condiciones el «exponente»¹⁹² de la regla que son las categorías, esto es, el modo de la relación entre la determinación como objetos-de-conocimiento y la condición general de determinación, el que sean objetos que puedan darse a la sensibilidad. Pero, ¿qué modo?. Pues el modo de la relación temporal. Porque si hay aplicación, si el entendimiento piensa o si la apercepción es de la multiplicidad de la intuición sensible, en cuanto nuestra, lo que significa, como decimos, que siempre ello atendiendo a las condiciones fenomenológicas de la misma, es en la medida en que, como apercepción, por tanto como el “yo pienso” que tiene que acompañar a todas las representaciones del ánimo, determina justamente la multiplicidad misma del ánimo como multiplicidad fáctica, es decir, también en cierto modo en tanto que nuestra, por consiguiente, en tanto que sensible. La determinación del ánimo no es otra cosa que la determinación o el determinar-se mismo del tiempo, la determinación de la forma del tiempo, la determinación que constituye la unidad de esa multiplicidad del ánimo en general que es el tiempo. Si hay algo así como “figuración” o como síntesis “figurada” es en la medida en que hay una vinculación entre las condiciones de “mostración” de los objetos de conocimiento, la forma de la intuición pura, y las condiciones de “concernimiento”, de las representaciones en general, o de la forma de la apercepción. Por cuanto tanto una como otra sólo pueden tener lugar de modo finito, por tanto siempre únicamente como una determinación que conlleva sensibilidad, determinabilidad o posibilidad finita, que es lo que supone a la postre que haya sustracción. Con lo que la “figura” o la “figuración” tendrá que poder retrotraerse de las condiciones de mostración de los fenómenos a las propias condiciones de concernimiento de las representaciones del ánimo. Que es el problema de la paradoja del sentido interno.

¹⁹⁰ B 150: «Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung *a priori* zum Grunde liegt, welche auf der Receptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht, so kann der Verstand als Spontaneität den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperception gemäß bestimmen und so synthetische Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der *sinnlichen Anschauung a priori* denken, als die Bedingung, unter welcher alle Gegenstände unserer (der menschlichen) Anschauung nothwendiger Weise stehen müssen».

¹⁹¹ B 150-1. Y es lo que da título al mismo § 24.

¹⁹² La idea general de «exponente» es la de la relación entre la condición de una regla y lo que afirma esa regla, su aserción. Cf. *Logik-Jäsche*, § 58, Anm. (IX, 121). El exponente no es todavía la operación misma de conocer, que sería la «subsunción», ni tampoco la «conclusión», que sería la acción y efecto mismo de la subsunción bajo un caso concreto. Por eso, como aquí estamos ante la “aplicación”, y ello en punto a su propia y esencial constitución, conviene hablar de los “exponentes” como de esos “medios” de toda subsunción, o de la subsunción en general si se quiere. De hecho, podría decirse que los «esquemas trascendentales» de la imaginación son los “exponentes trascendentales” del Juicio.

La figura, lo que inmediatamente si puede decirse así se presenta como figura es la unidad de la intuición *a priori*. Pero esta unidad es lo determinante. Constituye precisamente lo que hace de la sensibilidad algo más que mero sentido. Esa su condición de “imaginación”. «...en la medida, empero, en que su [de la sensibilidad] síntesis sea una ejecución de la espontaneidad, que es determinante y no determinable», tenemos que hablar de imaginación. La imaginación, en efecto, queda vinculada, como atingente a una tal unidad, a la intuición pura. Es decir, por cuanto la intuición, que es «sensible», se comprende como «intuición pura (espacio y tiempo)»¹⁹³. Ahora bien, como hemos señalado hasta ahora, lo que queda claro en esta nueva redacción de la Deducción es que esta condición pura o determinante, ese rendimiento que podemos considerar como propiamente “productivo” y por tanto adscribible a la imaginación como facultad *transcendental* no puede obviar la radicalización o profundización en la finitud de la sensibilidad que supone la segunda edición. Lo que quiere decir, no puede obviar el hecho de que, no sólo el entendimiento, sino en general cualquier facultad, también o precisamente la sensibilidad, no pueden producir la multiplicidad misma, que no pueden constituir una facultad que ponga la existencia misma de las cosas que nos hacen frente (que sería el sentido propio de “pro-ducir”); la “estancia” misma, si puede decirse así, del “enfrente” de la sensibilidad. O dicho de una manera más clara, y sirviéndonos de nuevo de la estructura formal de la determinación, el hecho de que la forma no puede sobreponerse a la materia ni a la experiencia, que constituye la dimensión expuesta de toda determinación. Por eso se insiste todo el tiempo en que la intuición, la posibilidad de conocimiento en cuanto hacernos frente las cosas (en tanto que siempre se trata de un cierto “con” en todo “habérmolas”), es siempre sólo sensible, que es siempre sólo nuestra humana intuición, y, con ello, que lo atingente no es sólo, inmediatamente diríamos, es decir, por cuanto nos encontramos en el trabajo de una “deducción”, la intuición pura, sino que siempre se trata de «o bien [*entweder*] intuición pura (espacio y tiempo) o bien [*oder*] intuición empírica»¹⁹⁴. La condición productiva de la imaginación, su condición determinante, tiene por tanto que mantenerse atendida a esta disyunción (a la apertura del “ent-weder”) y sólo comprenderse en punto a ella. Este atenuamiento a lo empírico tiene todo que ver con el sostenimiento de la determinabilidad en punto a la imaginación. Tiene que ver con el hecho de que, por cuanto no puede dejar de ser sensibilidad, lo que quiere decir, por cuanto la determinación no puede dejar de ser finita (expuesta), la síntesis requiere también de algo que sea «meramente determinable», que es el papel que corresponde al «sentido» (aquí no se dice “sentido interno”¹⁹⁵), como decimos, a la fáctica multiplicidad de las representaciones del ánimo. Y que por tanto el tiempo no puede escapar a esto mismo, a la finitud de una tal determinabilidad.

Pero, ¿y qué?. Es decir, ¿no es esto lo que nos encontramos ya en la Estética trascendental?. Piénsese que en esta parte estamos ante la constitución de los objetos del conocimiento como objetos de la sensibilidad, ante la necesidad de que haya un concernimiento sensible inalienable. Por eso no basta con que podamos exponer la necesidad de las formas puras de la intuición para que tengamos algo así como “objetos”, ese cierto orden en la multiplicidad de la

¹⁹³ B 146-7.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ B 151-2: «so fern aber doch ihre Synthesis eine Ausübung der Spontaneität ist, welche bestimmend und nicht wie der Sinn bloß bestimmbar ist, mithin *a priori* den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperception gemäß bestimmen kann, so ist die Einbildungskraft so fern ein Vermögen, die Sinnlichkeit *a priori* zu bestimmen, und ihre Synthesis der Anschauungen, den Kategoriengemäß, muß die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft sein».

sensación, sino que, además, ese orden tiene que poder vincularse con la apercepción. Que es lo mismo que decir, tiene que vincularse la condición determinante de la intuición y su determinabilidad, pues es sólo a través del sentido interno como puede tener lugar esa vinculación. Lo que falta en la Estética trascendental es la exposición de la determinabilidad del sentido en punto a la forma del tiempo como profundización en la constitución finita del ánimo (la profundización en ese “exponente” de las reglas que son las categorías). En la medida en que, nos parece, también la Estética trascendental está aquejada de esa suerte de separación o abstracción entre lo empírico y lo trascendental que hemos apuntado en las síntesis. Esto es, por cuanto lo que falta en verdad en la Estética trascendental es la dilucidación de ese su sentido “trascendental”.

Veamos lo que hemos ganado hasta ahora. Por una parte se trata de pensar la estructura formal de la determinación, ahora en punto a la imaginación (recuérdese, antes o hemos hecho en punto a la intuición). De hecho, pensar una tal estructura es el modo en que fenomenológicamente se aborda en la segunda edición la cuestión de la constitución de la validez como constitución lógica y por ende finita. Pues en la segunda edición, nos parece, la profundización en la finitud no es sino una profundización en la lógica lo mismo que en la estética. Nos encontramos con que el pensar tiene que poder considerarse en su propia facticidad. Con lo que la forma del conocimiento tiene que profundizar en la vinculación entre el pensar y su propia forma fáctica y el ánimo como facultad finita y receptiva, por tanto fenomenológicamente hablando (en punto a las condiciones y limitaciones de la mostración). De este modo el ánimo viene a constituirse en y como apertura, abriéndose a una suerte de “duplicación” o “dis-yunción”, en el sentido de un “des-doblamiento”, de la sensibilidad en imaginación y sentido para poder hacer frente a esa finitud. Por otra parte, como la otra cara de esto mismo, se trata de pensar en la diferencia entre lo metafísico y lo trascendental, para evitar el peligro de que lo trascendental venga a considerarse de modo “abstracto” y, en esa medida, “reductivo”, es decir, como comprendiendo en una unidad tanto la Estética como la Lógica. Esto es a nuestro juicio fundamental. Por tanto, a partir de aquí, tras este primer ataque a la cuestión de la autoafección en su estructura formal, vamos a ocuparnos (o a volver a ocuparnos), antes de ver la misma “afección”, de la distinción en cada una de las partes de la Doctrina de los elementos, entre una parte metafísica y una trascendental.

8.4.2.2. A propósito de la distinción entre «deducción metafísica» y «deducción trascendental». La distinción “metafísico”/ “trascendental” en el seno de la Lógica trascendental.

Como hemos visto al comienzo de este trabajo, la exposición que en la Estética lleva el título expreso de “trascendental” tenía que entenderse en el nuevo contexto que introduce el «problema general de la Razón pura». En ese preciso sentido se “segrega” una tal exposición. Pero esto, como también vimos entonces, no significa sino un afianzamiento en el respecto metafísico de la Estética en general. Esto es así porque lo que luego lleva el título de «Exposición metafísica» no puede separarse de los “corolarios” con que originalmente fue compuesta toda esta primera parte de la Doctrina de los elementos (por tanto, dejando a un lado las Observaciones o escolios, la mayoría del texto). Esto es, porque lo que en verdad constituye a la “estética” en una parte genuinamente trascendental no es sólo su virtualidad como condición de “principios”, que es el sentido en que podemos comprender que “trascendental” segrega de alguna manera esa parte añadida, sino en tanto que condición de posibilidad de la experiencia, o habría que decir mejor, si es que se tiene que salvaguardar de la lógica como tal (si es que la estética tiene que ser una no-lógica), en tanto que condición de posibilidad de los objetos de la experiencia en tanto que fenómenos, en su idealidad y respectividad necesarias por tanto. Que

es en lo que hemos insistido cuando nos hemos ocupado de su condición inalienable de cualidad o determinación cualitativa. Lo que queremos decir es que si esta parte se encuentra todavía en el seno de una Filosofía trascendental y si merece con toda propiedad el título de “trascendental” tiene que poder pensarse eso que venimos buscando como “lo metafísico” en su adecuada ubicación dentro de “lo trascendental”. Por eso la exposición trascendental sólo pudo considerarse como parte de ese concernimiento que pertenece al trabajo mismo de toda exposición. Por eso también tiene que haber una mostración fenomenológica de una tal idealidad, precisamente en punto al conocimiento y a su constitución como validez, que es lo que encontramos como la autoafección. Como una profundización en verdad del concepto de fenómeno.

La cuestión es que, como siempre que estemos ante una diferencia, no podrá ser que esa diferencia separe sin más los términos, sino que tiene que poder considerarlos en su vinculación. Lo mismo en el caso de esta diferencia del «modo de explicación». Así, la exposición trascendental constituye un muy preciso rendimiento de la mostración de las formas *a priori* de la intuición como condiciones de posibilidad del conocimiento. Porque si podemos decir que toda la Estética es una parte trascendental *sensu proprio* es en la medida en que se está poniendo a la vista en ella la posibilidad del conocimiento como conocimiento finito. De “lo estético” de una tal posibilidad. En general diríamos. En su necesaria copertenencia con el *factum* del conocimiento teórico, que es en lo que parece que tiene que situarse la pertinencia de una tal Exposición trascendental. De este modo tendríamos que si hay algo así como un conocimiento sintético *a priori*, un señalado modo de conocimiento como es el de la “ciencia matemática”, ello es porque y en la medida en que hay otra cosa, el conocimiento sin más, la experiencia, que es respecto a la cual tiene que comprenderse que haya una exposición metafísica, es decir, una exposición sobre ése su a-priori-estético, si podemos llamarlo así. Es aquí donde puede situarse, en un sentido marcado, la idea de conocimiento trascendental. La pregunta por la posibilidad de ciertos conocimientos sólo tiene sentido en la pregunta por la posibilidad de un tal preguntar; en el problema y el horizonte del problema que hace pertinente y da sentido a la pregunta por el conocimiento en general o experiencia (el conocimiento con el que se comienza tanto en la Introducción como en la Estética trascendental). Estando por tanto siempre lo primero el problema en tanto que dado, la facticidad de la cuestión. Así, lo primero es la cuestión de qué es lo que está dado *a priori*, que es lo que revela la pregunta siempre, el que ante lo que nos encontramos “dado” hay también algo, igualmente “dado”, que consiste justamente en no encontrarnos dado como encontramos dado lo primero.

Ahora bien, el que podamos encontrar unas condiciones fácticas, esas nuestras hechuras subjetivas, y el que esto pueda reconocerse de modo fenomenológico, como una profundización en el fenómeno y en su estructura finita, no puede separarse de que aquello con lo que siempre nos hemos es con la experiencia. Como ese conocimiento que de alguna forma se nos impone inmediatamente. Porque siempre que se trate de la constitución de la experiencia habrá de ser así que tengamos que vernos con ese “habérmolas con” en que consiste el conocimiento, por tanto con la reflexión y con su estructura finita. En este sentido nos encontramos con la segunda observación añadida en *B*, la que da cuenta de esa dificultad que es común a toda teoría, por cuanto no se puede considerar la virtualidad de la forma de la intuición en punto a los fenómenos como objetos de una experiencia posible sin atender al modo en que sólo pueden pertenecer a esa posibilidad. Es decir, sin especificar qué es lo que en el fenómeno y en qué medida esto pertenece, decimos, a la validez, pero también qué es lo que no. Una tal posición de límites es lo que nos parece que constituye esa profundización en la idealidad que es la paradoja del sentido interno. Como una profundización al mismo tiempo en la finitud de la constitución del conocimiento como conocimiento teórico, que quiere decir también como conocimiento lógico.

Por eso ver en la exposición trascendental la confirmación de que la intuición pura es “condición de posibilidad” es un verdadero malentendido, el que de considerar que hablar de posibilidad del conocimiento es hacerlo de fundamentación de las ciencias, esto es (pues de otro modo esta idea podría ser totalmente correcta), viendo a éstas como eso único “válido” que podemos considerar como “conocimiento a priori” (porque habría una separación entre conocimiento y no-conocimiento en el sentido de conocimiento “erróneo” o simplemente “falible”). Pero entonces, ¿qué sentido tiene el que en punto a la Estética trascendental, o mejor, a la parte “estética” de esta Filosofía trascendental, nos encontremos con “una” disciplina como la de la geometría?. Entiéndase, si es así que la sección dedicada a «todas las ciencias teóricas de la Razón» no es nada más que una indicación de la facticidad del problema general de la Razón pura, como parte de esa profundización en la facticidad de una historia de la Razón, en todo caso siempre sólo como el problema de la metafísica, y no como su sentido último.

Lo que hemos indicado en el comienzo es el hecho de que en el trabajo general de la crítica no puede obviarse como recurso fenomenológico fundamental, y ello precisamente por esa su condición fáctica, el que siempre y en cada caso partimos de ciertos conocimientos dados, de algo así como “ciencia”, sea ya cumplidamente como tal sea en su pretensión. Lo cual tiene que añadirse a lo que sería la propia constatación del *factum* mismo que se trata de investigar en tanto que hechura de la Razón (aunque aquel otro hecho también pertenezca en cierto modo a esta hechura). Tanto la geometría como la ciencia natural no necesitan del trabajo de la crítica; es decir, porque en cuanto tales no son un problema. Tienen abierto el camino seguro de la ciencia. La primera, por cuanto «todo conocimiento geométrico tiene evidencia inmediata»¹⁹⁶; la segunda, en la medida en que tiene en la experiencia la «completa confirmación» de sus conocimientos. Es la metafísica la que necesita de ambas para poner a la vista algo del *factum* de la Razón pura (ambas pertenecen a ese su «problema/tarea general»)¹⁹⁷. Con lo cual, la pregunta anterior puede formularse de nuevo de esta manera: ¿qué le va a la metafísica en la posibilidad trascendental de la geometría?. Si pensamos que la geometría tiene ya ganada su propia certeza, podría parecer que la metafísica necesita de ella justamente para ganarse ese camino seguro que hasta ahora le ha sido adverso. Pero es más bien al contrario. La metafísica no toma de la geometría la certeza que le falta, pues su “certeza” es de muy otra naturaleza¹⁹⁸. Lo que la metafísica necesita es una “decisión” de sí misma y de su propia capacidad, la decisión en su litigio y problema propio (en que consiste ella misma). Para lo cual necesita mostrar, en cierto modo tan sólo “exponer” o “localizar” (nos parece que estos términos ganan un sentido pregnante, que no tienen en la primera edición, en la segunda; ahora volveremos sobre este extremo), que esa evidencia de la geometría se encuentra en las mismas fuentes de ese conocimiento que es la

¹⁹⁶ A 87/B 120.

¹⁹⁷ «*Reine Mathematik und reine Naturwissenschaft hätten zum Behuf ihrer eigenen Sicherheit und Gewißheit keiner dergleichen Deduction bedurft, als wir bisher von beiden zu Stande gebracht haben; denn die erstere stützt sich auf ihre eigene Evidenz, die zweite aber, obgleich aus reinen Quellen des Verstandes entsprungen, dennoch auf Erfahrung und deren durchgängige Bestätigung; welcher letztern Zeugniß sie darum nicht gänzlich ausschlagen und entbehren kann, weil sie mit aller ihrer Gewißheit dennoch, als Philosophie, es der Mathematik niemals gleich thun kann. Beide Wissenschaften hatten also die gedachte Untersuchung nicht für sich, sondern für eine andere Wissenschaft, nämlich Metaphysik, nöthig.*» (Prol. § 40; IV 327). Cf. también KrV, B 128.

¹⁹⁸ Recuérdese que la «certeza» y la «claridad» son los criterios fundamentales de la investigación crítica (A XV-XVI).

experiencia. Lo cual es más bien no sólo lo contrario de lo que supone una comprensión “científica” de la Crítica, sino aún una afirmación en cierto modo “paradójica”. En todo caso, decimos, nos parece que constituye justamente lo contrario de lo que podría parecer, pues lo que se hace es radicar la “seguridad” de un saber justamente separado de toda experiencia en la posibilidad de la experiencia. Lo que quiere decir, si se nos permite la expresión, “trascendentalizarlo”. Lo cual, como decimos, no es llevarlo a una instancia separada de la experiencia y por ende de la finitud, sino de traerlo justamente a esta condición. Esta es la clave.

Es claro que la constitución de la experiencia, su validez o posibilidad, no es en absoluto solamente estética. El conocimiento es, en tanto que “habérmolas con” finito, lógico. Siendo las dificultades del conocimiento en tanto que lógico las que tienen que comprenderse justamente como algo fenomenológicamente relevante. Lo que quiere decir, en la medida en que todo conocimiento constituye en cuanto tal una pretensión de verdad. Por eso un concepto como el del “espacio” merece una justificación de su pretensión, esto es, en la medida en que como concepto es susceptible de un uso, por tanto, dada la finitud del “lógos”, siempre y al mismo tiempo también al cabo de su malogro; o bien, siendo la Razón la facultad cuyo ser es el estar-concernida por la verdad, como facultad finita está siempre al cabo de la no-verdad. Verdad (no-verdad) que, como sabemos, está en el juicio. Pero, ¿y qué?. ¿Qué tiene que ver el “uso matemático” con el juzgar?. La clave está en el hecho de que sólo hay algo así como posibilidad de la matemática y como un uso puro de los conceptos de espacio y tiempo en la medida en que algo así como la experiencia esté ya constituida. Por tanto en la medida en que tengamos un sistema de principios lógico-trascendentales; esto es, en la medida en que se haya determinado previamente la constitución del lógos finito. Por eso, cuando en la Estética trascendental se insiste en la necesidad de la forma de la intuición en la constitución de los fenómenos se está señalando simplemente su vinculación con las formas del pensamiento, pues sin “yo pienso” no podría haber en absoluto intuiciones (no habría concernimiento en absoluto) pero porque y en la medida, y esta es la clave, en que el “yo pienso” constituye una instancia del conocimiento cabal (que es la experiencia), por tanto siempre vinculado con la intuición empírica y sólo en esa medida con la intuición pura (vinculación que es el esquematismo y que tiene su expresión fenomenológica en la autoafección). A esto es a lo que nos referíamos con la idea de “trascendentalizar” la matemática. Por la misma razón en la Estética trascendental no se insiste en cuestión de la matemática, que viene a reubicarse en otra pretensión expositiva, concretamente en la del apuntalamiento de la facticidad, la línea que parte del hecho de las ciencias.

Este trabajo de justificación tiene todo que ver con la idea de crítica y de concernimiento. Tiene todo que ver con el concepto mismo de “analítica” y con esa su vinculación con la verdad. Por eso el trabajo que pretende resolver las dificultades de la síntesis tiene que ser llamado, teniendo en cuenta el que es el sentido propio de esta palabra, “deducción”. En la medida, decimos, en que todo conocimiento es en general pretensión, esto es, pretensión de verdad, tiene que poder hablarse de este trabajo como de aquel que se ocupa por un tal concernimiento, el trabajo de decidir la “justicia” o no de esta pretensión. Este es el trabajo de la *deducción*. El ocuparse de la verdad en tanto que la verdad ha devenido “cuestión”, “quid”, que hay que dirimir. El trabajo por tanto de justificar la pretensión de verdad del conocimiento, su legitimidad. Por eso se tiene que hablar de una «deducción trascendental» del espacio y del tiempo. Pero no sólo como lo que en la segunda edición se llama “Exposición trascendental”, la tarea de «hacer comprensible (*begreiflich*) la posibilidad de la geometría»¹⁹⁹, sino ante todo como la tarea de

¹⁹⁹ B 41: «Also macht allein unsere Erklärung die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntniß a priori begreiflich».

hacer comprensible «cómo estos [espacio y tiempo], en tanto que conocimientos *a priori*, tienen por así decir que referirse necesariamente a objetos»²⁰⁰ y ello en la medida en que en tal referencia, lógica (la síntesis), la referencia de la verdad, está la dificultad. Porque «La obligatoriedad de una deducción [lo que la hace vinculante y nos obliga: J.G.F.] ... es la de la garantizar el ajuste a derecho»²⁰¹ o legitimidad. De este modo podría establecerse una diferencia general entre el trabajo de “exposición”, como “exposición en general”, de naturaleza “metafísica”, como el poner ahí el concepto o el juicio (el juicio meramente lógico, pero también el juicio de gusto) como hechura subjetiva en general. Mientras que el trabajo “trascendental” sería el que estuviera ligado al conocimiento y la mostración de la necesidad de tales conceptos, y como tales hechuras, en la constitución del conocimiento, esto es, al trabajo de una “deducción en general”.

Para que este juego no termine reduciendo estética a lógica deberá ser así que en esa constitución del conocimiento como lógos finito lo que no pueda subvertirse sea justamente lo que tiene la Estética de metafísico. De la misma manera que en el caso de la Lógica trascendental deberá ser así que tampoco su Deducción metafísica pueda confundirse con la constitución trascendental del conocimiento. De este modo, será en las partes trascendentales en las que tendremos que poder hacernos con el problema de la síntesis entre sensibilidad y entendimiento, así como con la cuestión de la autoafección. Pero ello entendiendo que, como venimos diciendo, lo trascendental viene a recibir el marchamo de lo metafísico. Lo que quiere decir, tanto de lo metafísico-estético como de lo metafísico-lógico. Esto último es lo que hemos visto ya en nuestro análisis de la vinculación entre noumeno y existencia. Donde lo que falta es comprender cómo es así que fenomenológicamente tiene lugar la síntesis trascendental, esto es, teniendo en cuenta que tiene que haber una avenencia entre estética y lógica que respete también la constitución y hechura finita de la sensibilidad. La observación sobre la autoafección de B 66 y ss. tiene que entenderse en este sentido (repárese además que sigue inmediatamente a la que en A era “exposición trascendental”). Por tanto, comprendiendo que la parte delimitada como «Exposición trascendental» tiene que llevarse, además de al *factum* de las ciencias, a esa profundización en el *factum* de la síntesis. En esto se va a jugar lo que hemos llamado la trascendentalización de la matemática.

Por último, tenemos que ver en qué queda o cómo entender la diferencia entre las dos formas de deducción. Si, como parece ya claro en la primera redacción, lo que antecede al (luego en B) § 13 no es propiamente “deducción”, cuyo concepto y sentido no es el de poner ahí delante las hechuras, tanto de la lógica como de la síntesis (ahora volveremos sobre esto), será así que la parte trascendental no es sino la mostración de cómo estas hechuras participan en la constitución de la experiencia. Pero, ¿y la ciencia natural?. Es decir, ¿en qué queda esa profundización en el “factum” de las ciencias que aparece en la nueva redacción de la Introducción?. Hay que reparar en que si hay algo así como un *factum* de las ciencias es en la medida en que podamos habérmolas metafísicamente con su fundamento o con su posibilidad (por tanto, no en si la Crítica misma es sólo una fundamentación de la ciencia natural moderna, tal y como se ha sostenido en cierta tradición). Esto es así también en el caso de la matemática. Porque, como hemos dicho, tiene que pensarse a una con esa suerte de trascendentalización. Lo cual viene a

²⁰⁰ A 89/B 121: «Wir haben oben an den Begriffen des Raumes und der Zeit mit leichter Mühe begreiflich machen können, wie diese als Erkenntnisse *a priori* sich gleichwohl auf Gegenstände nothwendig beziehen müssen und eine synthetische Erkenntniß derselben unabhängig von aller Erfahrung möglich machten».

²⁰¹ KU V, 280.

confirmarse en el hecho, no indicado anteriormente, de que la Exposición trascendental del tiempo remite a la «doctrina general del movimiento». Es decir, a la parte metafísica de la ciencia natural, de acuerdo con la distinción en el Prólogo de los *MA* entre una «parte *trascendental* de la metafísica de la naturaleza» y una «particular metafísica ciencia de la naturaleza». Por eso cuando nos encontramos en la Crítica con la ciencia natural lo que importa es que nos encontremos siempre en el nivel trascendental. Pero no solamente en el sentido de que, so pena de subvertir la diferencia ontológica, la posibilidad de la experiencia no pueda anticipar las leyes particulares de la naturaleza. Es decir, de modo que no se pueda confundir la ontología con la «doctrina empírica de la naturaleza». También, y esto es lo fundamental, aquello en cuya diferencia se juega propiamente el *factum* de las ciencias es en el hecho de que todas ellas, la matemática lo mismo que la física, constituyen ciencias “puras”, es decir, “metafísicas” particulares. Como aquí no podemos entrar en discusión terminológica, en el apoyo textual de esta decisión queremos decir, pues son muchos los lugares y por tanto grande la dificultad de establecer un criterio claro, convengamos, de acuerdo con ciertos textos (véase la nota de más abajo), en que la facticidad que se busca no es la de las ciencias particulares mismas²⁰², sino la de lo que de “metafísico” se encuentra en esas ciencias. Donde, por tanto, los términos en los que se tiene que pensar la necesidad de una Filosofía trascendental son los de una metafísica particular, como hemos visto en el caso del tiempo y que corresponden también, justamente a los que da Kant en la Introducción de «ciencia natural (física)»²⁰³, por una parte, y una metafísica “general”, esto es, en su acepción crítica de “filosofía trascendental” o “parte trascendental de la metafísica”, por otra. Esto es, donde podemos hablar de que aquella es la «parte pura de la ciencia natural (*physica generalis*)»²⁰⁴, que es la única que puede contener «juicios sintéticos a priori como principios»²⁰⁵ (no obstante en este texto se la llama simplemente “física”), pero siempre en la medida en que contenga algo empírico, que es lo que la segrega de la filosofía trascendental propiamente dicha²⁰⁶. Por eso la clave no está sólo en la separación de las «leyes trascendentales

²⁰² Cf. B 163 y ss.

²⁰³ B 17.

²⁰⁴ IV, 473.

²⁰⁵ B 17. Sub. orig.

²⁰⁶ Hagamos una observación sobre el vocabulario del Prólogo de los *MA*, entendiendo que constituye del alguna manera “el” texto que articula y establece las distinciones fundamentales a la hora de entender términos como “metafísico” o “metafísica” y “trascendental”, o también “puro” o “empírico”. De lo que se trata en este prólogo en verdad es de comprender el sentido del concepto de «ciencia», *Wissenschaft*, lo que quiere decir, poder articular el conocimiento que no sea meramente empírico conforme a las distinciones que lo convierten en un «sistema». Lo que sucede es que, como hemos señalado ya en este trabajo, en el “sistema” se juega las distinciones y diferencias en las que y como las que tiene lugar el conocimiento en tanto que racional; o la Razón misma si se quiere. Aquí en punto al conocimiento teórico. Así, ciertamente tenemos que para la ciencia, entendida como la ciencia empírica propiamente dicha, como el conocimiento ordenado de la experiencia, tiene que haber un fundamento metafísico, que no será sino la posibilidad misma del conocimiento, pero no de este conocimiento llamado “ciencia”, sino del conocimiento llamado experiencia. Esto es lo que Kant llama «metafísica de la naturaleza». Pero ello debe entenderse a nuestro juicio, primero no como una igualación de “trascendental” a “metafísico”; y ello porque, segundo, en este contexto en el que se trata de determinar el sentido de algo así como “ciencia natural”, la alusión y el empleo de la expresión “meta-física”, resulta especialmente pregnante, no sólo como una indicación topológica sino también en lo que tiene de “revulsivo” frente a las interpretaciones “científicas” (de las que nos parece que Kant ya fue consciente). (Mientras que el uso de esta expresión, la de «metafísica de la naturale-

de los fenómenos» y las «leyes particulares», en que éstas nos puedan derivarse de aquéllas, sino más bien en que «no podemos anticipar, a menos que dañemos la unidad del sistema, la ciencia natural general que está edificada sobre ciertas experiencias fundamentales»²⁰⁷. Esto es, en que la filosofía trascendental no puede “derivar” ninguna metafísica particular, pues eso de la experiencia que las constituye en su diferencia (da sentido al sistema), el movimiento (que, según este texto, es llamado de modo muy pregnante “*Grunderfahrung*”), no puede ser, en tanto que «algo empírico» (*Empirisches*), comprendido dentro de “lo trascendental” y sí dentro de “lo metafísico”.

Piénsese que si es así que la diferencia que tiene que ponerse a salvo es en verdad una diferencia que sólo tiene lugar en punto al sentido de “puro”, donde en la metafísica particular nos encontramos con una suerte de “segregación” de lo trascendental en virtud de eso empírico, pero donde como se trata, como siempre que estamos ante una razón finita, de una diferencia interna, que une lo que separa, habrá de ser así que una y otra tengan que ir aunadas de alguna manera. Es decir, que esa su segregación debe tener lugar de un modo fenomenológico en el que ambas queden a salvo en uno y el mismo fenómeno. ¿Significa esto entonces que va a ser ahora el conocimiento de una metafísica particular “lo válido” respecto de lo que tiene que considerarse el conocimiento trascendental? No, más bien lo que tenemos aquí es una suerte de retracción de lo metafísico sobre lo trascendental. Una profundización de lo trascendental en lo metafísico. Así, de la misma manera que no se puede entender la exposición trascendental de las intuiciones puras si no se “trascendentaliza” la matemática, de la misma manera no se podrá entender la deducción trascendental de las categorías si no se llevan éstas hasta su raíz metafísica. Pero, justamente, hasta esa su raíz metafísico-sensible. Esta es la clave.

De acuerdo con esto, la deducción que ocupe a la filosofía trascendental, la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, tendrá que poner a salvo la distancia entre la síntesis trascendental y eso empírico. Pero siempre únicamente con vistas a dar cuenta de la validez como posibilidad finita, siempre únicamente en punto a los fenómenos como objetos de la experiencia u objetos de la intuición empírica. Que es lo que nos encontramos en la Deducción B como la relación entre la apercepción y la aprehensión, y ello a partir de la reinterpretación de la sensibilidad y de su unidad en punto al conocimiento. Es decir, nos parece que estos dos fenómenos, el del sostenimiento del rendimiento trascendental-constitutivo como rendimiento finito, por una parte, y el de la trascendentalización de la matemática, por otra (la una como radicalización sensible la otra como radicalización lógica), van de consuno, pues en ambos se trata de comprender justamente cómo es así que la sensibilidad participa de la constitución del conocimiento y lo hace como posibilidad finita, lo que quiere decir, de consuno con el pensar. Porque de lo que se trata todo el tiempo es, como ya hemos dicho varias veces, de una profundización en la finitud de la sensibilidad; profundización que va a llegar justamente de la

za», en la Arquitectónica tiene que comprenderse como parte de eso que hemos llamado “sistema natural” de la Razón.) Otra cosa, volviendo a lo primero, será si y cómo tienen que poder vincularse la filosofía trascendental, que merece constituir una «parte» separada, de las que son propiamente meta-físicas, es decir, por cuanto consideran ciertamente algo de la naturaleza en tanto que objeto de experiencia, bien que no en tanto que mero objeto de experiencia, que es el verdadero problema de la filosofía trascendental, el que vamos a ver que da sentido a las modificaciones de la Deducción así como a la cuestión de la autoafección.

²⁰⁷ KrV, A 171-2/B 213: «Da wir aber hier nichts vor uns haben, dessen wir uns bedienen können, als die reinen Grundbegriffe aller möglichen Erfahrung, unter welchen durchaus nichts Empirisches sein muß: so können wir, ohne die Einheit des Systems zu verletzen, der allgemeinen Naturwissenschaft, welche auf gewisse Grunderfahrungen gebauet ist, nicht vorgreifen».

profundización en la finitud del lógos. De este modo también se logra lo que hemos señalado al final de la sección anterior, el que se puedan mantener distintas la Estética de la Lógica, pues la unión de los dos fenómenos no tiene lugar sino como esa “efectuación” de una facultad “intermedia”, que es la imaginación. Pudiendo decirse que en verdad a ella se dirige la deducción trascendental siempre que se comprendan todas estos juegos de diferencias y reciprocidades.

8.4.2.3. «... un efecto [*Wirkung*] del entendimiento en la sensibilidad ... ». Primera aproximación al sentido de la síntesis figurada.

Volvamos sobre la autoafección. Hemos dicho que se tiene que comprender la condición “media” de la imaginación en términos de la estructura formal de la determinación, de modo que así, por una parte diríamos, está el entendimiento como lo determinante mientras que por otra, también por así decir, está el sentido interno como lo determinable. Estructura que tiene que poder encontrarse tanto en la Estética trascendental como en la Analítica trascendental, pues se trata siempre de la constitución del conocimiento llamado experiencia. Por tanto, que, tal y como acabamos de apuntar en la sección anterior, la matemática y el conocimiento matemático tienen que poder comprenderse en el seno mismo de la deducción trascendental del conocimiento, y ello siempre poniendo a salvo lo estético de la Estética y lo lógico de la Lógica (Analítica). Que es a lo que sirve justamente la imaginación.

En otro lugar hemos dicho también que el problema de ciertos términos como los de “causa” y “efecto” es que puede comprenderse en términos “meramente trascendentales”, haciendo olvidar así que el problema es rigurosamente fenomenológico y que los términos en los que tiene que poder expresarse no pueden remitir a nada que quede fuera de una tal constatación, de modo que no dejen de ser vinculantes. En el caso de “efecto” debemos entender que lo que tiene que considerarse aquí como tal es una acción, *Handlung*, la de la síntesis, y no primero la acción y luego el efecto, como expresión de esta particular paradoja del sentido interno, como una espontaneidad que es siempre sólo al mismo tiempo como receptividad, como acción-y-efecto como acción que es una “efectuación” o un “tener lugar efectivo”, que es como podría entenderse aquí *Wirkung*. O habría que decir mejor que como la acción que no puede separarse de la sensibilidad esa su interna vinculación no podrá ser otra que la de una tal “efectuación”. Como el término en el que se aunaría acción o espontaneidad y afección o receptividad. El modo en que destella la estructura formal de la determinación como estructura finita (tal y como venimos persiguiéndola todo el tiempo). Por tanto, según hemos visto en el análisis de la sensibilidad, siempre cabe la sensación o la percepción empírica, que es el papel que aquí juega el sentido interno. Pero igualmente, como consecuencia de la finitud de esa estructura formal, de modo y manera que ni espontaneidad ni receptividad vengan a “suprimirse”, que vengan a dejar de ser lo que son. Esto es, fenomenológicamente hablando, de modo que queden “sustraídas” en el efecto o efectuación de la síntesis misma. Por eso insiste Kant todo el tiempo en la diferencia entre los dos términos de la autoafección y la autoafección misma. Que la apercepción y la forma del pensar, por una parte, y el sentido interno, por otra, no son «en absoluto lo mismo»²⁰⁸. Por de pronto, y esto es fundamental, en el hecho de que, como sentido que es, no puede contener espontaneidad, esto es, síntesis, que queda de parte de la apercepción. Tenemos así que una tal efectuación es “síntesis” al tiempo que es “sensible”, esto es, no atingente a la “intuición en general”, sino atingente a esa “nuestra humana intuición”.

²⁰⁸ B 154.

Por eso conviene que retomemos antes de seguir, si es así que hay que comprender igualmente esa sustracción y salvaguarda, eso de un “sentido interno”, es decir, si es así que tiene que constituir el genuino momento de la receptividad en esta estructura formal de la autoafección. Como hemos visto antes, el sentido interno constituye como el sentido “formal” la instancia del concernimiento de la relación sensible en general. De acuerdo con nuestro análisis de las intuiciones tenemos que el sentido interno es el modo y manera en que esa vinculación a la que nos hemos referido antes tiene lugar justamente como la sustracción de la que el sentido externo proporciona la presencia y el aspecto mismo. Tanto cuando se trate de intuición empírica como cuando se trate de intuición pura (que tiene que participar de esta única facticidad, y de ahí que en *A* se empleara como sinónimo del sentido interno «apercepción empírica»). Quiere esto decir que sea lo que sea la autoafección, tenemos que poder reconocer en la determinabilidad del ánimo este doblez en la mostración. Porque de lo que se trata es de la constitución misma del tiempo, que es lo que podemos considerar como la “figura” o “esquema” que corresponde a los conceptos puros del entendimiento y que, como decimos, tiene que poder reconocerse fenomenológicamente.

Considérese así el esquema de la cantidad. (El que, según hemos venido diciendo, es en cierto modo el esquema de lo que podemos considerar en general “multiplicidad”, el esquema del reconocimiento cualitativo de lo ente en tanto que “no-unidad”, por tanto como el esquema con que inmediatamente se comprende la diferencia sin más.)

«La figura pura de todas las magnitudes (*quantorum*) en punto al sentido externo es el espacio; pero la de todos los objetos de los sentidos en general, el tiempo. El esquema puro de la magnitud (*quantitatis*), como el esquema de un concepto del entendimiento [que es], es el número, que es una representación que comprende la adición sucesiva de “uno” a “uno” ([unos] uniformes). Por tanto, el número no es otra cosa que la unidad de la síntesis de la multiplicidad de una intuición uniforme en general, por medio de la cual [síntesis] yo produzco el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición.»²⁰⁹

Lo que aquí se dice es que la «figura pura» que es el tiempo es el producto de una síntesis. Entendamos que “figura pura” quiere decir justamente la “magnitud” en el sentido de aquello en lo que todo lo ente puede reconocerse como objeto de conocimiento en punto a la cantidad, el “como grande” en tanto que quede determinado, esto es, la posibilidad del “cuán grande”. Lo que hace falta para esa su determinación de “cuántos”, que es lo que constituye el concepto de cantidad como concepto de conocimiento. Si el tiempo constituye la figura pura de ese “cuántos” es en la medida en que el tiempo está vinculado a la multiplicidad. Pero bien entendido que en su condición puramente cualitativa no es una multiplicidad pensada en (subsumida bajo) una representación, sino justamente la quiebra misma del ánimo como fáctica Fuerza de representación, en general; la facticidad inalienable de nuestro ánimo que no puede nunca sino ser en continua elusión de sí (quiebra y elusión en relación a la cual debería pensarse el sentido mismo de una tal “fuerza”). Esta figura pura es ya otra cosa. De la misma manera, el cuán grande que constituye la determinación conceptual del grandor tampoco es la determinación meramente conceptual del pensar en el momento de la cantidad, que es la determinación de la singu-

²⁰⁹ A142/B 182: «Das reine Bild aller Größen (*quantorum*) vor dem äußern Sinne ist der Raum, aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt die Zeit. Das reine Schema der Größe aber (*quantitatis*) als eines Begriffs des Verstandes ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbeßt. Also ist die Zahl nichts anders als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge».

laridad, la determinación de un sujeto extenuado, como lo hemos visto en otro lugar. Precisamente, tal singularidad queremos decir, en tanto que se las ha con la intuición en general, esto es, con el límite constitutivo de su finitud como acción y efecto de la reflexión (en tanto que reflexión, finita). Esto no significa que el tiempo (o el espacio) sean en esa su condición meramente metafísica aquello con lo que se las ha el concepto o el pensar en la mera reflexión, como parte de la desnuda estructura de la reflexión que es el “habérmolas con” con el que comenzamos este trabajo. Es decir, como si un tal “habérmolas con” estuviera constituido por dos términos separados que luego vendrían a vincularse en eso que llama “síntesis”. Para comprender el conocimiento tiene que ser así que su descomposición sólo pueda hacerse fenomenológicamente, por tanto estableciendo distinciones entre términos que se vinculan y en cuya vinculación vienen a “efectuarse” o “tener lugar” los distintos “fenómenos” que constituyen el conocimiento, como las distintas vinculaciones posibles. Sólo que en esos fenómenos ciertamente tiene que poder pensarse siempre el tránsito, lo que quiere decir los márgenes o límites necesarios de toda vinculación como vinculación finita. En el caso de la teoría, decimos, hay una síntesis intelectual en general, síntesis que se las ha con la intuición en general, todavía no con algo así como espacio o como tiempo, pero no porque estos sean algo “distinto”, de algún modo genéricamente, sino porque constituyen los modos en que fenomenológicamente tiene lugar la vinculación de esa síntesis con el sentido interno. O dicho de otra manera, porque espacio y tiempo son hechuras finitas. Tenemos así que el conocimiento se presenta cumplidamente siempre en objetos que tienen el aspecto de “espaciales” o “temporales”; de la misma manera que en otro nivel, igualmente fenomenológico, el del tránsito y la crítica, lo hacen las formas del pensar y las intuiciones puras *qua* conceptos dados *a priori*²¹⁰.

Sólo hay conocimiento y objeto de conocimiento en la medida en que podamos decir de él su “cuán grande”. Esto es, su “número”. El esquema constituye así el otro nombre para esa determinación esencial del grandor que es la figura pura del tiempo. Pero donde, como acabamos de señalar, no se trata del tiempo metafísicamente considerado sino de la “figura pura” del tiempo, por tanto en la medida en que constituye el horizonte de reconocimiento de los fenómenos como objetos del conocimiento. Pues el tiempo no es sino esa continua ruptura del sujeto, su inalienable pérdida. Por tanto, en la medida en que el ánimo sea lo mismo que el “alma”

²¹⁰ Simon (1989) sostiene que cuando se habla de «intuición en general», cosa que además tiene lugar en la primera parte de la Deducción, se trata únicamente de una «*Abstraktion*» (141), porque sólo podemos tener categorías si hay aplicación, que correspondería a la segunda parte, por tanto sólo si tienen significación, lo cual requiere de «nuestras intuiciones». También establece que la primera expresión correspondería a la «síntesis intelectual» y la segunda a la «síntesis figurada». Donde la clave de ambas (de la propia economía de la Deducción, por la correspondencia entre las dos partes) está en que la primera correspondería a la síntesis “subjetiva”, una síntesis en la que tendría lugar la “posibilidad” misma, la abstracción de la subjetividad en favor de la objetividad de la síntesis, pero que requiere de la “realidad efectiva”, que es lo que nos encontramos en la autoafección como el “tener lugar” mismo de la conexión de las percepciones que constituye la experiencia o síntesis “objetiva”. Como el paso o el movimiento de la libertad desde la *posibilidad* a la *realidad* (156). Es decir, porque sólo en la autoafección, en la propia percepción de la acción sintética, puede emerger la necesidad de las categorías como modos de vinculación libre; donde “necesidad” no es sino la facticidad misma del conocimiento, o bien la facticidad de la posibilidad. Facticidad que radica en que esas intuiciones sean precisamente “nuestras” intuiciones o las “humanas” intuiciones, como el «*Faktum*» de nuestra «*Bedürftigkeit*», menesterosidad. Nuestra explicación no difiere en lo sustancial de la Simon excepto en que nos parece que las categorías puras y las solas formas del pensar no pueden considerarse únicamente como una “abstracción”, a menos que se comprenda adecuadamente cuál es su requerimiento, o cuál es la “menesterosidad” a la que tienen que servir igualmente. Por lo demás, es claro que la facultad sólo puede “ejercerse” o “tener lugar” en tanto que fáctico hacer u obrar sobre el propio sujeto; en su “respectividad interna” diríamos (nuestro).

y por ende “vida”, como el rastro o la traza del esfuerzo del sujeto por sostenerse, que es en lo que consiste, expresada en términos puramente “metafísicos” (frente a los “trascendentales”, que serían los que competen al esquematismo), la aprehensión. Porque, ¿qué es la aprehensión sino el tener lugar mismo el conocimiento en tanto que finito, esto es, en tanto que “habérselas con” en general?. Como dice Kant en este texto, la aprehensión «de la intuición», la aprehensión en tanto que ese inalienable habérselas de la facticidad de nuestro ser sensible (recuérdese lo que hemos dicho antes de la copertenencia entre intuición pura e intuición empírica). Pero donde no se trata de que la aprehensión sea un rendimiento, digámoslo así, “sensible” y por ende “no-intelectual”, sino que constituye la propia condición, el movimiento que expresa la condición finita del ánimo como fuerza. El tener lugar mismo de la síntesis como acción y efecto del conocimiento²¹¹. Es decir, donde al tiempo como ese movimiento de fuga tiene que unírsele en la constitución del esquema lo que la aprehensión tiene de sostener-se; que nos parece que es el reconocimiento lógico del sujeto en su singularidad, como ser que piensa. Porque ese reconocer-se o sostener-se en la multiplicidad que se escapa constituye la figura pura del tiempo. Como acabamos de decir, la unidad intelectual no es otra que la del “yo pienso” al cabo de la nada de la sensibilidad (que es lo que explica que el “yo pienso” sea un deber, esto es, una vinculación libre, recuérdese); como esa universalidad de la particularidad, sin más, esto es, no correlativamente (que podría ser una definición de “singular” en términos estrictamente lógicos). Cuando esta posición del pensar, “siempre en cada caso yo”, se las ha con la multiplicidad que consiste justamente en no ser nunca multiplicidad, el mero “uno” “uno” “uno” que se escapa (la pura para-taxis), nos encontramos entonces, como un tal “habérselas con”, con la aprehensión. En cualquier caso con una síntesis, en su sentido verbal, esto es, como un movimiento de producción o de generación. El de la figura pura del tiempo. El tiempo como producción o generación del conocimiento mismo cuando se llama “cantidad”.

Pero esta no es la lectura de *A* sino la que a nuestro juicio se gana ya en *B*, cuando se interpreta el movimiento trascendental y constitutivo de la validez vinculado a la aprehensión como “auto-afección”. Siendo esa producción de la figura pura o del esquema de la cantidad que es el tiempo la síntesis figurada. Sin embargo, esto no explica todavía, cumplida o cabalmente, por qué esta síntesis es una síntesis figurada. No explica por qué Kant quiere llamarla “figurada” en la segunda edición, esto es, en oposición a la otra síntesis posible, “intelectual”. Esto es, no lo explica si tenemos en cuenta en que Kant en la primera edición se planteó el esquematismo en términos estrictamente temporales. La explicación a esto va a ser además la que va a permitir comprender que la figura pura del tiempo sea el grandor de los fenómenos en tanto que objetos de una «intuición uniforme», como se dice en el texto. Sigamos, pues, con la profundización fenomenológica en el esquematismo.

Pero antes insistamos en el que este juego fenomenológico es el esquematismo. No se trata de que tengamos dos extremos, dos “términos” los llamamos al comienzo, que sólo después vinieran a ponerse en relación, sino que la relación siempre sólo tiene lugar en y como

²¹¹ Deleuze (1978, Lección 4/04) ha sostenido la diferencia entre la «síntesis» y el «esquema» en el sentido de que la síntesis «*c'est un acte de l'imagination qui opère ici et maintenant*», por tanto aprehensión, mientras que el esquema es «*la détermination valable en tout temps*». En cierto modo es claro que si la síntesis tiene que ser empírica, el «aquí-ahora» de que habla Deleuze, ha de poder considerarse justamente desmarcada de la “producción” misma del tiempo. Pero a nosotros nos parece que si tienen que poder considerarse los términos en su copertenencia, aunque sean ciertamente distintos, va a ser en la autoafección donde deberá pensarse esa finitud constitutiva de la síntesis. Otra cosa será lo que nos podamos encontrar en lo sublime, que es donde a juicio de Deleuze se va encontrar fundamentalmente esta diferencia. Aunque nosotros no hablaríamos ya ahí de “síntesis”. En otro momento diremos algo sobre la apreciación estética de las magnitudes.

vinculación entre ellos. Como vinculación finita, lo que significa que sólo fenomenológicamente tienen que poder mostrarse. La mostración misma de la vinculación tiene que poner a salvo, en otro modo relacionado con esta mostración, aquello en lo que se distinguen. Porque eso que une lo que separa tiene que poder reconocerse fenomenológicamente. Por tanto siempre al cabo de la finitud de la receptividad, que es la clave de esa mostración. Tanto cuando hablemos del conocimiento cabalmente constituido, teórico o práctico, como cuando hablemos del tránsito. Esto es lo que nos encontramos en el esquematismo como figuración trascendental o como efectuación de la imaginación trascendental.²¹²

²¹² La interpretación que ha hecho Martínez Marzoa del esquematismo establece que constituye algo que en cuanto tal no se tematiza. Es a lo que apuntarían la expresiones de «desconocida» cuando se dice de la Facultad que lo lleva a cabo, la imaginación. Lo que fenomenológicamente supone esta condición a-temática es que los términos que componen el conocimiento, concepto e intuición, no pueden reducirse uno a otro. Por tanto, que cuando tiene lugar el conocimiento, que es la fijación de una «regla de construcción», la fijación de un modo y sólo uno de posición de unidad de una multiplicidad sensible, eso sólo podrá ser si la regla se separa respecto del esquema. Donde esa separación, que es la sustracción de la raíz común, constituye el modo y manera en que emerge el conocimiento como tal, como concepto, como representación universal que fija la unidad de la pluralidad de la intuición. En este «quiasmo», si se nos permite la expresión, está la constitución misma del conocimiento que lleva el nombre de «reflexión» (Martínez Marzoa, 1987: 33-4). La clave de lo que se sustrae está precisamente en que sólo podremos poner o fijar una unidad en la medida en que el propio sujeto se reconozca como unidad, siempre y en cada caso, lo que quiere decir que el «procedimiento de construcción» (esta es una expresión de M. Marzoa), que fija el modo de enlazarse la multiplicidad sensible (las sensaciones o impresiones), se convierte en concepto, por tanto en una representación que no depende de la multiplicidad que sea el caso (*ibid.*: 27-8). O mejor, la representación que se separa del esquema, que sería así, en esta formulación queremos decir, donde debería buscarse el sentido de esa condición a-temática, nada más que el «acto mismo de construcción, antes de su separación como regla» (*ibid.*: 34). Ahora bien, si aquello respecto a lo se separa es la raíz común lo que se constituye en la oposición no es ella misma sino, en el caso del universal, el singular, en el caso del concepto, la intuición, etc. (1994: 127); si es así que, decimos, tiene que poder encontrarse una misma vinculación de la raíz común como lo «atemático», eso que se contrapone y en cuya contraposición se comprende lo universal, el concepto, etc., eso tendrá que ser igualmente producido en el resguardo de la imaginación, y, así, también tiene que hablarse de «la producción del caso concreto como tal, digamos: su relegación a caso concreto), y esto quiere decir también: puesto que el establecimiento de concepto o de universal, es la fijación de un *quid*, de un «qué es» la cosa (barco o nube o caballo o casa).» (1994: 127-8). Que es donde nos parece que se localizan justamente los problemas de tratar el conocimiento como facticidad.

Si hay una necesidad y requerimiento de que la psicología empírica no explique nada del conocimiento, que sea simplemente un conocimiento (el conocimiento del que justamente no se trata, la «*quaestio facti*», 1989: 12 y ss.), y si los conocimientos empíricos no son simplemente psicología, sino la facticidad de una facultad o posibilidad que siempre ya está en ellos, la exigencia de la filosofía de «despejar» la posibilidad en sentido fuerte (lo que M. Marzoa entiende que sería el asunto que podríamos considerar «metafísico», el asunto de la «*possibilitas*» o de la cuestión del «ser», y que kantianamente designaría lo mismo que lo que ocupa al trabajo «trascendental», el trabajo de la «filosofía trascendental» —1989: 33, 1994: 111), no puede eludir la facticidad, precisamente cuando se trata de producir los conceptos empíricos, los «qués» particulares. Por tanto, nos parece, tampoco en la segregación del universal y del concepto mismo como representación que es de todos los casos. Por eso nuestra obstinación en que la forma de la intuición no pueda eludir las condiciones fácticas de mostración sin que ello signifique que queda como intuición meramente empírica. Es decir, porque y en la medida en que tanto en el conocimiento puro como en el empírico habrá de ser así que podamos reconocer la sustracción (nuestro) con que fenomenológicamente vamos a poder comprender la finitud del conocimiento en general. Una facticidad que tiene que ser distinta de lo que nos encontremos en el juicio estético. Una facticidad que emerja en el conocimiento mismo (en todo conocimiento), en la que tengamos que poder reconocer fenomenológicamente también a la lógica, y no sólo al conocimiento, lo mismo que a la matemática; por tanto, también (si esto es así), en la que podamos reconocer fenomenológicamente a la intuición en cuanto tal. Una facticidad que se introduce en el centro mismo de la posición de objetividad, en la remisión a la apercepción trascendental, como «experiencia interna».

CAPÍTULO IX

ANÁLISIS DEL MOVIMIENTO

9.1. Primer ataque general (metafísico) al movimiento.

La cuestión es que si lo que se produce es el tiempo mismo como la figura pura de la cantidad, el tiempo constituye el esquema mismo del número. Pero como el esquema de todos los objetos del conocimiento, esto es, de todos los objetos de la sensibilidad, tanto los del sentido interno como los del sentido externo. Tanto —según la precisión que hemos hecho continuamente en este trabajo— del aspecto “externo” de los objetos de conocimiento como de su aspecto “interno”, en tanto que aspectos fenomenológicamente constitutivos de dicha objetividad. Por eso en la Deducción *B* se habla siempre sólo de «forma del sentido interno»¹ o de «mera forma de la intuición»², porque se trata de pensar la determinación del entendimiento sobre la sensibilidad toda. Lo que querrá decir, como determinación fenomenológicamente cabal³ que dé cuenta de ambos aspectos. Esto es lo que nos encontramos como síntesis *figurada*, donde

¹ B 151-2,

² B 154.

³ Esto quiere decir que nunca podrá tratarse una “prevalencia” o «primado» de ninguna de las distinciones en que se articula el conocimiento sino que lo que se muestre en la Deducción tiene que poder comprenderse igualmente para todos los rendimientos de la constitución del conocimiento. Esta, vamos a verlo, va a ser la dificultad de las Analogías y de la distinción “matemático / dinámico”. Pero lo que ante todo nos parece que tiene que evitarse es “reducir” las distinciones y hacer circular unas determinaciones sobre otras (tanto más cuanto Kant se obstina en mantenerlas e incluso las “amplíe” —en el Cap. XII se verá lo que queremos decir). Pues de lo que no se trata es de que la “figuración” y su aspecto inmediatamente “cuantitativo” hagan pensar que algo así como las «síntesis cuantitativas», la síntesis tal y como se expone en los dos primeros principios, tienen un primado (Longuenesse, 1993: 272 y ss.), a saber, el que les viene de su condición de desarrollo y concreción de la síntesis que se expuso «dans sa généralité» en la Deducción trascendental. Esto es, considerando «*ces deux chapitres de l'Analytique des principes comme partie intégrante de la Déduction transcendentale des catégories*» (1993: 274). Tesis ésta que viene a traer en el seno de la Analítica lo que la Escuela de Marburgo (Cohen) vino a hacer ya con la Estética trascendental, “reducirla” a la Lógica trascendental. El análisis del movimiento tal y como queremos llevarlo adelante se enfrenta justamente a esta dificultad, la apariencia de toda “reducción” o “prevalencia” (lo que en otro momento hemos visto como la apariencia de tomar el espacio como la intuición “figuradora” por excelencia).

entendemos que la “figura” quiere ser una tal determinación fenomenológica. Pero, ¿cómo? Pues pensando esa síntesis como el fenómeno en el que justamente están «unificados ambos elementos», espacio y tiempo, que es el *movimiento*⁴. El movimiento es «el cambio de lugar». En general (vamos a intentar una aproximación “abstracta” al movimiento, como una determinación meramente metafísica si fuera posible), “cambio” o “alteración”, *Veränderung*, significa diferencia, en general «ser y no-ser»⁵. Por tanto, aquí, como diferencia de lugares, “aquí” y “no-aquí” o “allí”. (No decimos “estar” y “no-estar”, o el «ser en un lugar y el no-ser en el mismo lugar»⁶, porque eso supone hablar ya de “algo”, por tanto en términos de “predicados” de conocimiento, lo que nos pondría ante la cuestión de la sustancia, que queremos dejar por el momento fuera.). El lugar, como sabemos, es la determinación que constituye el “quale” del espacio. Como tal “quale”, y según lo hemos analizado anteriormente, un “entre”, lo que quiere decir, justamente, una de-terminación en sentido estricto, la determinación de una singularidad por mor del todo que no es el lugar y que se sustrae. Desde el punto de vista de este *quale* la diferencia, en la medida que en constituye singularidades, no puede suprimirse. El lugar constituye esa diferencia irreductible que es el espacio (la que hace imposible pensar en una identidad de los indiscernibles). Como una imposibilidad metafísica y no lógica (todavía no estamos ante «los predicados contrapuestos contradictoriamente»⁷), pues lo que se contraviene es el “límite” mismo que significa en el fondo todo lugar como “entre”. Pero en el movimiento hay cambio, hay lugar y no-lugar. Lo cual, considerando que se trata de un límite o una determinación en sentido estricto, parece que significa negar la sustracción o la nada del “entre” mismo; es decir, como una suerte de reverberación, la de una “nada de la nada” si puede decirse así. Pues bien, este es el papel del tiempo. Si, como dijimos, el tiempo constituye la finitud de la relación respecto a nosotros, el modo en que en verdad sólo se puede mostrar la nada del espacio, y si, como dijimos también, el tiempo constituye justamente un insistente “post”, que sería el modo de mostrarse la nada del tiempo, es decir, que sólo podemos tener “aquí” o “allí” en la medida en que ese nuestro “entre” o “estar” se muestre en la sustracción del instante, que es en lo que consiste la “sucesión” entendida metafísica o cualitativamente, si esto es así, en verdad el tiempo constituye la condición para el cambio de lugar en el sentido de que pone continuamente el “fuera” de nosotros mismos que hace falta para que “aquí” o “allí” puedan tener lugar, esto es, para que pueda tener lugar el “o” de “aquí o allí”.

Pero este primer ataque “general” o “metafísico” al movimiento significa, no que el tiempo sea algo que hace falta para que haya movimiento, sino que el tiempo es algo que se vincula necesariamente al espacio y a su diferencia; por tanto, que de haber una condición estética y metafísica a un tiempo es la del “movimiento”, esto es, como “modo-de-ser” en tanto que finito o, si se quiere, como el “modo-de-ex-sistir” en tanto que sensible, sin más (como la co-pertenencia de las dos formas de la intuición). Pero, ¿es así? A nuestro juicio no es casualidad que nos encontremos con el movimiento como la figura fenomenológica de la autoafección en la segunda edición, lo que quiere decir, después de los *MA*. Esto es, después de abordar la meta-

⁴ A 41/B 58.

⁵ B 232. Decimos “en general” porque la determinación de la “*Veränderung*” a que nos referimos es la del conocimiento, esto es, donde se trata ya de la categoría esquematizada, se trata de la sustancia. O si se quiere entendiendo “cambio” o “alteración” como «*bloÙe Veränderung*» (A 206/B 251).

⁶ B 49.

⁷ B 48-9.

física que corresponde a la filosofía trascendental, que, como hemos dicho en la sección anterior, tiene que considerarse a la luz de una profundización en la finitud del lógos, en estos mismos términos metafísicos. Es decir, en los “mismos” términos porque, como vamos a intentar mostrar, la profundización “metafísica” de la *KrV* tiene que leerse justamente con el desarrollo en el escrito de 1786 de unos principios no trascendentales sino metafísicos (y aún en el hecho de que tengamos no “Grundsätze” sino “Anfangsgründe”, con lo que eso supone de reinterpretación del sentido de “fundamento”). Considérese que el cambio o alteración presupone siempre algo móvil. La cuestión es si esta figura puede considerarse, como creemos, en términos de un exponente de la finitud o si se trata simplemente de algo ente, de una determinación o cualidad meramente contingente (y no de la contingencia misma). Esto móvil presupone «algo empírico», es decir, se trata siempre únicamente de «la percepción del algo móvil»⁸. Piénsese que si se tratara simplemente de una cosa, esto es, si el concepto de “móvil” fuera el concepto de algo empírico, como pueda serlo “árbol” o “perro”, entonces no cabría hacer consideración alguna de calado. Pero es así que el movimiento es justamente la «determinación fundamental» de la materia, lo que quiere decir, «nada más que lo que es preciso para darsenos ... un objeto del sentido externo»⁹. En cierta manera un mínimo empírico. El cual no supone que todo lo que se sigue de esta determinación, por mor del espacio y de las categorías, constituya un conocimiento que consta de Principios propiamente dichos, por tanto *a priori*. Es decir, porque y en la medida en que el sentido externo puede ser pensado en términos metafísicos y no meramente fisiológicos. Pero, ¿y qué?. Si lo que pretendemos mostrar es una radicalización o profundización en la facticidad del conocimiento teórico, éste es el camino. De la misma manera que hemos visto cómo hay eso mismo en punto al pensar (y ello, como hemos dicho ya varias veces, no como que por una parte está el pensar, por otra el conocimiento y por otra la sensibilidad, sino que porque el pensar y la sensibilidad tienen una dimensión fáctica inalienable, así deberá ser igualmente en el conocimiento, que es, una tal copertenencia queremos decir, lo que tiene que ayudarnos a descubrir el análisis fenomenológico de la autoafección).

La materia, cuya determinación fundamental es el movimiento, no es un predicado objetivo. Se trata simplemente de «la relación a la Facultad de conocer en la que se nos puede dar la representación antes que ninguna otra cosa»¹⁰. El espacio constituye la forma de los objetos del sentido externo, forma que es “ideal-trascendental”; lo que quiere decir que la materia, que constituye su “contra” (*Gegensatz*), no es lo que sea la cosa en sí misma sino justamente el índice subjetivo de nuestro “habérmolas con”, y por eso su «definición» como «todo *objeto de los sentidos externos*» es «metafísica», el índice por tanto de nuestra receptividad, la sensación

⁸ A 41/B 58.

⁹ A 848/B 876: «nichts weiter, als was nöthig ist, uns ein Object theils des äußeren, theils des inneren Sinnes zu geben».

¹⁰ MA IV, 481: «Wenn ich den Begriff der Materie nicht durch ein Prädicat, was ihr selbst als Object zukommt, sondern nur durch das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen, in welchem mir die Vorstellung allererst gegeben werden kann, erklären soll, so ist Materie ein jeder Gegenstand äußerer Sinne, und dieses wäre die blos metaphysische Erklärung derselben. Der Raum aber wäre blos die Form aller äußeren sinnlichen Anschauung (ob eben dieselbe auch dem äußeren Object, das wir Materie nennen, an sich selbst zukomme, oder nur in der Beschaffenheit unseres Sinnes bleibe, davon ist hier gar nicht die Frage). Die Materie wäre im Gegensatz der Form das, was in der äußeren Anschauung ein Gegenstand der Empfindung ist, folglich das Eigentlich-Empirische der sinnlichen und äußeren Anschauung, weil es gar nicht a priori gegeben werden kann.».

misma si puede decirse así (lo «propiamente-empírico»). Ahora bien, si en el movimiento nos encontramos con la unificación de las dos intuiciones, ¿por qué no ver en la metafísica del sentido externo la metafísica de los sentidos en general, tanto más si una metafísica del sentido interno nunca va a tener lugar, sino que más bien va a “volverse” sobre la metafísica y la filosofía trascendental?. Es decir, ¿no es esta metafísica, como la metafísica de la naturaleza (su parte metafísica) propiamente dicha, la que luego revierte sobre la filosofía trascendental?. Nos parece que el análisis metafísico de las dos intuiciones, tal y como lo hemos intentado desarrollar, mostrando esa su copertenencia, así como el hecho señalado anteriormente de que la vinculación verdaderamente pregnante de la ontología o la filosofía trascendental lo es no con la experiencia propiamente dicha, con los conocimientos en plural, sino con el respecto metafísico de esos conocimientos (tal era el *factum* de las ciencias), también ciertamente plural, esto es, con lo que podamos considerar como “dado *a priori*”, nos parece que estas dos cosas, decimos, tienen que considerarse justamente como la indicación de que algo de esto tiene que pensarse en la determinación de la autoafección como movimiento. Pero, ¿cómo es esto?.

9.2. «Espacio empírico» y «relación». Más sobre la idea de «magnitud infinita dada».

Abundemos todavía más en los *MA*. Porque lo que podemos considerar como ese respecto metafísico del sentido es algo no simplemente empírico, sino el modo mismo de nuestra sensibilidad en tanto que receptividad y exposición a la experiencia, es decir, que como receptividad externa también es espacio, «Inbegriff» lo llama Kant¹¹, y que, por esto que acabamos de decir, en esa su condición metafísica y no trascendental, «*espacio empírico*», esto es, un espacio «sentible» o «susceptible de sensación» (*empfindbar*)¹², si se nos permite la expresión. Por lo mismo leemos que «Un espacio movable, *empero*, si tiene que poder percibirse su movimiento, presupone a su vez otro espacio material más amplio en el que es [espacio] movable, y éste también presupone otro y así hasta el infinito»¹³ (el subrayado es mío). Esto es, el espacio empírico se encuentra “siempre ya” en otro espacio, igualmente empírico, desde el momento en que esa su vinculación con la sensación no significa otra cosa que la presencia misma de algo como existente, es decir, la experiencia en cuanto experiencia como *datum* irreductible¹⁴. Por eso el texto dice que el espacio empírico presupone *empero* otro espacio empírico, es decir, no es simplemente un objeto de-terminado sino que, por ser empírico en este modo y manera, es decir, por ser “sentido”, remite siempre a otro espacio igualmente empírico, léase, un espacio

¹¹ La expresión «Inbegriff» la encontramos ligada al sentido interno en A 177/B 220.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*: «Ein beweglicher Raum aber, wenn seine Bewegung soll wahrgenommen werden können, setzt wiederum einen anderen erweiterten materiellen Raum voraus, in welch er beseglich ist, dieser aber sowohl einen andern, und so forhin ins Unendliche.»

¹⁴ En todo caso, obviamente, nunca algo así como un concepto empírico «‘normal’» derivado de la experiencia. Es decir, en todo caso y obviamente «Kants Kennzeichnung des Begriffs der Materie als ‘empirisch’ eine andere Interpretation haben muß» (Cramer, 1985: 129). Y aunque en todo caso y obviamente esto no sea así los análisis subsiguientes de Cramer no dejan de tratar del concepto de materia, lo mismo que el de “móvil”, como un mero concepto, obviando no sólo su sentido “subjetivo” tal y como se explicita en el comienzo de los *MA*, sino aún la profundidad que ganan aquí los conceptos “trascendentales-objetivos” (nuestro) en relación a éste.

que empero presupone otro espacio empírico, etc.; con lo que el espacio empírico no admite concreción óntica (confirmando lo que hemos dicho antes sobre el sentido del carácter “cualitativo” del espacio). El espacio empírico es, por tanto (en lo que sería otra manera de definirlo), un espacio *esencialmente relativo*. Esto es importante y debe entenderse en su estricto sentido. El carácter relativo del espacio empírico, entendemos, significa ante todo que el espacio no es “una” magnitud (léase, una magnitud empírica). Repárese en si el espacio es una magnitud, entonces el movimiento de los objetos en el espacio no es nada más que una “medida” del espacio, es decir, no es más que un ir progresando métricamente en el espacio; con lo que el movimiento queda, por así decir, “subsumido” bajo el espacio. Pues bien, lo que importa de esta determinación del espacio es que esto anularía su condición de esencial y constitutiva exterioridad, es decir, la remisión de un espacio a otro no sería una remisión necesaria sino simplemente comparativa, de una cantidad a otra más grande. No, que el espacio empírico es esencialmente y no comparativamente relativo significa que es lo empírico-mismo, la condición sensible en cuanto tal, lo que remite siempre y necesariamente a otro objeto: «el sentido externo es *ya en sí* referencia de la intuición a algo real fuera de mí»¹⁵ (los subrayados son míos), esto es, es respectividad, según lo hemos llamado anteriormente. El espacio como “lugar” y no como “dimensión”, como cualidad y no como cantidad. Pero siempre, y esta es la clave, como esa vinculación entre lugar y tiempo.

Pero lo que nos encontramos en la autoafección no es un tal espacio, obviamente. De hecho, este espacio no explica en verdad cuál es la relación con las intuiciones puras como tales, que son las que parecen jugar en la misma (en la distinción entre forma de la intuición e intuición formal).

Intentemos precisar los términos. Una cosa es la exposición trascendental de las intuiciones puras, exposición que, como hemos señalado, va a tener mucho que ver con el conocimiento de una metafísica particular y no con esa su parte trascendental, pues el movimiento está en el centro de un tal valor. Por eso, por otra parte, tiene que ser así que las intuiciones puras tengan su propio valor trascendental, ahora en el sentido de una profundización en la finitud de las mismas, como posibilidad de los fenómenos en tanto que objetos de una intuición empírica. También como resultado del calado metafísico que se gana en la segunda edición. Por lo que hace a esto tenemos que poder comprender ese nuestro análisis metafísico de las intuiciones en términos justamente de su valor trascendental como condiciones de posibilidad de los fenómenos en tanto que siempre “empíricos”, o quizás habría que decir en tanto que “fácticos”. Hemos visto que la condición de la intuición pura como forma sólo es posible si se piensa como totalidad, con la paradójica vinculación entre la totalidad absoluta, lo que quiere decir in-finita, y su facticidad, en tanto que dada. Por tanto como la expresión de nuestra condición receptiva, como ex-sistentes y por ende siempre al cabo de la sustracción, que es el modo en que se presenta la singularidad de los fenómenos en tanto que objetos de la intuición empírica. Piénsese que la condición fenoménica sólo puede entenderse cabalmente en términos de receptividad. De hecho, la determinación que encontramos de «*Erscheinung*» en el comienzo de la Estética trascendental, cuando se inicia la reflexión por medio de los conceptos básicos de materia y de forma, es la determinación del fenómeno en punto a la experiencia misma (al tiempo sin más). A efectos estrictamente “estéticos” si se quiere (lo que podríamos llamar su determinación “estético-trascendental” o incluso “metafísico-trascendental”, el «*Phänomen*», será otra cosa —más adelante, cuando ultimemos el análisis de la autoafección, vendremos sobre esto). Así, en efecto,

¹⁵ B XL: «denn der äußere Sinn ist schon an sich Beziehung der Anschauung auf etwas Wirkliches außer mir».

«cuando se habla de muchos espacios, se entiende por tales sólo partes de uno y el mismo espacio unitotal [*alleinigen*]]»¹⁶ (y lo mismo se dice del tiempo¹⁷), esto es, porque los fenómenos se presentan siempre empíricamente, como “este” o “aquel”, con lo que la inmediata comprensión del espacio y del tiempo es como empírico y por ende como limitado. Por tanto, y es adonde queríamos llegar, como una condición de la presencia de tales fenómenos, pero siempre únicamente como una condición subjetiva y atingente a nuestro estar-al-cabo-de-la-nada que es la receptividad. ¿Quiere esto decir que se trata del mismo espacio empírico que vemos en los *MA* —entendiendo, eso sí, que en este espacio empírico tenemos también comprendido al tiempo, como el índice fenomenológico de todo movimiento, como predicado fundamental de la materia?. El espacio empírico es esencialmente relativo, pues su condición finita impide que podamos encontrar nunca un espacio que no sea a su vez movable. La expresión de que no puede ser “suprimido” como espacio empírico es la de «hasta el infinito», *ins Unendliche*. Como se dice en las Antinomias de la Razón pura, esto significa que lo que sea condición tiene que estar “dado”, todo ello, es decir, que la remisión no es meramente empírica, pues de otro modo la remisión de lo condicionado a la condición sería meramente *in indefinitum*¹⁸ (que es lo que sucede en la “medición”, donde la “condición” se genera, por así decir, en el proceso mismo de retroceso hacia ella). Ésta es la razón de que las antinomias matemáticas no tengan solución, pues no consideran al espacio ni al tiempo como totalidades formales. Aquí también es así que lo que es “condición”, el espacio empírico como espacio sentido cabe el cual es perceptible el movimiento, está en cierto modo siempre ya dado, a saber, no como lo que limita al movimiento (que es el modo en que se puede concebir una serie cabe el espacio, esto es, siendo así que un espacio es condición de otro en tanto que lo limita —por tanto siendo así que el progreso/regreso es la medición del espacio¹⁹), sino como lo que siempre y en cada caso constituye el “sentimiento” mismo o la “receptividad”, lo que hace posible el movimiento en absoluto. ¿Estamos diciendo entonces que la forma de la intuición es una forma “sentida”?

9.3. Teología natural y tránsito.

Como hemos visto en nuestro primer esbozo de la sensibilidad, es así que la teología natural aparece en la segunda edición porque presta un concepto, el de ser originario, que constituye un desarrollo de la idea de “concepto problemático” o “concepto límite”, como una “problematización”, la llamamos, de nosotros mismos (abundando en la distinción entre los dos sentidos de nómeno que hemos dilucidado en lo anterior). Pertenece en general al concernimiento que caracteriza a la Crítica como el “irle en su ser su propio ser”, que aquí tiene lugar como una posición de límite. Por tanto, como una suerte de “orientación”, que siempre requiere de cierta posición inalienable, que es en lo que consiste un límite (a diferencia de la “limitación”). Esta orientación es siempre un rendimiento de la reflexión, entendida como ese movimiento en y como el tienen lugar las diferencias o diferendos que constituyen al ánimo mismo.

¹⁶ A 25/B 39.

¹⁷ A 31-2/B 47.

¹⁸ A 511/B 539 y ss.

¹⁹ Cf. A 411-3/B 438-440. En el Cap. XII vendremos sobre las antinomias.

Pero, ¿y qué?. La orientación de la que aquí hablamos es una orientación en punto a la sensibilidad. La orientación que precisamente constituye a la sensibilidad como una figura fenomenológicamente ajustada (como una tal “figura”) mediante el juego de esa su “contrafigura”, meramente intelectual, ajustada, decimos, a la estructura de finitud del ánimo. Y donde, como hemos dicho en el comienzo, no se trata sino de una posición de nosotros mismos, el reconocimiento de nosotros mismos en y como tal estructura de diferendos. En todo caso, como algo de lo que Kant llama expresamente “subjetivo”, como precisamente atingente a las Facultades. Lo que sucede, y esto es lo que queremos indicar aquí, es que una tal condición y reconocimiento no puede eludir nunca, como parte de esa constitución de la figura, la receptividad en general que supone el hecho de que todo reconocernos es siempre un “encontrarnos”. Que es con lo que siempre, y en lo que también ha sido otro de nuestros hilos conductores, hemos venido a dar al pensar la idea de “metafísico”.

Es lo que nos encontramos en el uso hipotético de Razón. De todo punto consecuente con el hecho de que se trata justamente de los “márgenes” o “límites” del conocimiento en cuanto a la validez, por lo que hace a la disposición del conocimiento mismo en la experiencia. Es decir, en los márgenes “subjetivos” en los que lo que tiene lugar no es nada más (nada menos) que el acuerdo de la Facultad consigo misma (conforme a la “reinterpretación” en la segunda edición de los tres principios reguladores de la Razón²⁰ como «criterios del pensar», que los convierte en trazas inalienables de su propia articulación y constitución lógica en general²¹). Pues es así que la ideas de Razón constituyen justamente el pensamiento o suposición («*ich denke mir*»²²) de un «ser inconcebible»²³ como pensamiento de algo en cuya «relación»²⁴, *Relation* (o como aquello «relativo a»²⁵ [*relativ auf*]), como respecto analógico, los conceptos empíricos vienen a articularse entre sí y a componer una unidad. Como eso “inconcebible” que tiene lugar como pensamiento del límite y no como lo que ha de conocerse mismo, es decir, no como *suppositio absoluta* del objeto, en cuyo caso estaríamos ante el delirio o fanatismo²⁶. (Así pues, la idea teológica de «Dios»; si podemos encontrar lo mismo en punto a las otras dos ideas trascendentales, la idea psicológica, «alma», y la cosmológica, «mundo», eso no vamos a poder decidirlo aquí). Lo que sucede, y esta es la diferencia con lo “inconcebible” que nos encontramos en la figura del «ser originario» que aparece en la Estética, es que, aunque pertenezcan a lo mismo, aquí se trata de la determinación del sistema del conocimiento. Que, aunque hipotética, constituye a la postre un principio trascendental del Juicio. Mientras que en la Observación añadida a la Estética se trata de la determinación del sistema mismo de las facultades (aquel que

²⁰ Cf. A 657-8/B 685-6.

²¹ B 114: «*Kriterien des Denkens*». Lo que quiere decir que, si sumamos estos criterios al en principio único criterio, que es el de no-contradicción, nos encontramos con que, como señalamos en el análisis de la cantidad, es así también que pertenece al pensar mismo también la vinculación con la multiplicidad. Que la multiplicidad, como multiplicidad de conocimientos en general, constituye igualmente su «sí mismo [*sich selbst*]» (B 116).

²² A 679/B 707.

²³ A 677/B 705.

²⁴ A 679/B 707.

²⁵ A 677/B 705.

²⁶ A 689/B 717.

haga posible la Facultad de conocer y la teoría). Más acá digámoslo así. Porque para que pueda tener lugar aquella otra suposición (el uso hipotético de Razón) tiene que sostenerse (aquella consiste en cierto modo en el sostenimiento de) la diferencia entre pensar discursivo e intuición intelectual, que es lo que hace posible que tengamos algo así como el concepto de “fin” (esto lo hemos visto ya en otro lugar) y que es el que articula ese principio trascendental. Tanto en una como en otra, tanto en la *KrV* como en la *KU* queremos decir, lo que acontece es justamente, como venimos diciendo también aquí, esa suerte de “profundización” en la propia condición constitutiva del conocimiento, *desde* “lo trascendental” *hacia* “lo metafísico”. Y, así, tenemos que en la constitución de la validez (y esto es así en la Estética lo mismo que en la Analítica trascendental) tienen que asegurarse los límites por medio de lo “inconcebible” que es el ser originario cuyo pensar es un intuir, esto es, un poner las cosas en su existencia, lo que quiere decir, dis-poniéndonos nosotros mismos o poniéndonos en la ex-sistencia, que es en lo que consiste este pensar que es la reflexión, y que, y esta es la clave que buscamos, debe poder ponerse a la vista también fenomenológicamente, como un cierto “sentir-nos” o “en-contrarnos”. De la misma manera que (justificar esto es lo que nos va a ocupar en lo que sigue) en el principio trascendental del Juicio tiene que haber igualmente algo fáctico o algo de nuestra disposición fáctica, como es la «Facultad de desear como una voluntad», pues la “voluntad” es una facultad finita que sólo se encuentra en la experiencia y que se constituye justamente en esa su vinculación con ella (aunque no como algo meramente de experiencia), como una causalidad por fines (que es lo que significa que sea capaz de obrar por la representación de las leyes, tal y como se la define en la *Grundlegung*²⁷). Es decir, porque la finalidad de la naturaleza tiene que poder pensarse en punto a la limitación que supone nuestra hechura como seres que somos finitos y nos proponemos fines (lo cual estaría ya en el mismo hecho de tal disposición-a-fines, pues pertenece también a la finitud de nuestro Pensar, según lo hemos visto en otro lugar). Por de pronto (comenzamos a explicar el “De la misma manera que ...” anterior), en ambos casos se trata de una aplicación de la teología natural. Como aquella teología que considera que «la razón está en disposición de determinar su objeto [de la teología] conforme a la analogía con la naturaleza, es decir, como un ser que, como entendimiento y libertad, contiene en sí el fundamento originario de todas las otras cosas»²⁸, como un ser con «entendimiento y voluntad», pues. Siendo así que la aplicación de la teología natural en favor del conocimiento y de la experiencia “como ciencia” se continúa con la “vuelta” sobre la Analítica trascendental (como una suerte de “paso atrás”, si se quiere), para hacer expresos los límites de la Filosofía trascendental y con ellos los de la validez del conocimiento teórico en cuanto tal, que se sostiene en última instancia en una “arquitectónica de las facultades”, esto es, en una arquitectónica de la finitud en la que la finalidad sólo es posible cabe la di-ferencia entre pensar y sentir en que consiste nuestro ser finito. Como una figura que pertenece, como no podía ser de otro modo en tanto que “concernimiento”, a la crítica del sujeto. O de otra manera, en la segunda edición asistimos al desarrollo de la “figura” fundamental de la “teología natural” como figura propiamente crítica, esa figura que tendrá su completo desarrollo en el final de la Crítica del Juicio teleológico en la vinculación entre la físico-teología y la ético-teología que forman parte de ella (lo que no quiere decir, claro, que no las encontremos ya vinculadas desde la primera Crítica, como así es, sólo que de

²⁷ IV, 412.

²⁸ *KrV*, A 631/B 659: «die Vernunft sei im Stande, den Gegenstand nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen, nämlich als ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller anderen Dinge in sich enthalte.».

un modo, vamos a decirlo así, “programático”). Esto es la clave de todo (de esa vinculación entre teleología y límites y articulación metafísica de las facultades).

En esta línea nos parece fundamental recordar que la Facultad del tránsito, la que se mueve en los márgenes que siempre son los de la “crítica” (del trabajo de concernimiento), suponen siempre un estar-al-cabo de carácter fáctico, por tanto siempre también como “receptividad” o como “algo de” la receptividad. Por eso la «Facultad del sentimiento de placer y displacer». En el mismo conocimiento, en su fáctica disposición formal, como ciencia pero también como «la más común experiencia» (como el conocimiento sin más), encontramos que hay un cierto placer, ahora imperceptible porque se ha venido a mezclar con el mero conocimiento, pero que «ha sido en su tiempo», un placer, decimos, precisamente en tanto que el conocimiento se articula conforme a fines, lo que quiere decir, en tanto que la propia Razón es conforme consigo misma²⁹. Como el placer que podríamos vincular con el sentimiento de la vida misma. De la misma manera que tenemos que poder encontrarlo, una tal forma de “sentimiento” o de “receptividad”, siempre allí donde se trate de la crítica y de la orientación de las facultades entre sí y de su articulación. Es lo que hemos apuntado ya en punto al pensar en general, como ese —imposible de expresarse de modo más expreso— «sentimiento de la propia existencia». Y que aquí, en el seno mismo de la filosofía trascendental y más particularmente de su deducción, nos parece que tiene que poder encontrarse igualmente. Pero donde, como hemos dicho en lo anterior, esto que podamos encontrar, la presencia fáctica de nosotros mismos, tendrá que estar vinculado con esta conformidad de la que aquí hablamos, y cuya pista tenemos ya en la idea misma de la «teología natural». Es decir, no siendo la articulación del conocimiento y de la finalidad sólo un “caso” en el que podemos encontrarnos con algo así, sino que constituye, como es expreso en la tercera Crítica, lo que en general podemos considerar como vinculable con esa “sentimentalidad” o “receptividad”. Siempre como algo del tránsito. Pero, ¿qué puede ser esto y cuál puede ser la atingencia a la receptividad que estamos buscando?

Volvamos sobre el espacio empírico y el movimiento.

9.4. El «espacio sentido» y lo «*Unbegreifliches*».

La cuestión, planteada en otro epígrafe, ha quedado como la de si la forma de la intuición puede considerarse como una forma “sentida” o no. Donde la clave para comprender esto se va a encontrar justamente en el rendimiento y función de eso “incomprensible”. Esto es, por cuanto es la reflexión, como fáctica disposición de nuestras facultades que expresa el concernimiento, la que únicamente nos permite el acuerdo con nosotros mismos, esa “relación” en que en el fondo consiste la verdad (y que, como concernimiento finito, deberá comprender igualmente el fáctico desacuerdo y las disonancias entre las facultades, la “no-verdad”). Aquí en punto a la sensibilidad. Si se quiere, incluso, a la propia condición fáctica de la sensibilidad, que es lo encontramos como el movimiento, como la sensación de nuestra propia sensibilidad (eso que únicamente hace falta para dárseos un objeto, el dar-se mismo de la sensibilidad), considerada en su conjunto, como espacio y tiempo.

²⁹ KU VI (V, 187): «Zwar spüren wir an der Faßlichkeit der Natur und ihrer Einheit der Abtheilung in Gattungen und Arten, wodurch allein empirische Begriffe möglich sind, durch welche wir sie nach ihren besonderen Gesetzen erkennen, keine merkliche Lust mehr: aber sie ist gewiß zu ihrer Zeit gewesen, und nur weil die gemeinste Erfahrung ohne sie nicht möglich sein würde, ist sie allmählig mit dem bloßen Erkenntnisse vermischt und nicht mehr besonders bemerkt worden.»

Es así que, «como su naturaleza [de la razón] lleva consigo el que no comprende nunca nada a menos que esté determinado bajo condiciones dadas y que, por consiguiente, ni [las cosas] pueden quedarse en lo condicionado ni tampoco pueden hacer comprensible lo incondicionado, cuando el afán de saber exhorta a la Razón a asir la totalidad absoluta de todas las condiciones no le queda entonces sino volverse desde los objetos sobre sí misma para determinar e investigar, en lugar de los límites últimos de las cosas, los límites últimos de su propia facultad abandonada a sí misma»³⁰. Lo “incomprensible” es eso con que nos hemos de haber necesariamente en el reconocimiento y la posición de límites en que consiste la reflexión en general (como concernimiento finito, por tanto también el conocimiento según lo hemos caracterizado, como ese “conducirnos fundamental”) y la crítica (que sería el concernimiento expreso en el que aparece, como “figura”, eso “Unbegreifliches”). En general como eso que descubre en el “paso atrás” de ese movimiento. Tanto por lo que hace al conocimiento en cuanto tal, en lo que sería la reflexión trascendental sobre la teoría, como por lo que hace al conocimiento “metafísico”. Pero es en este último donde emerge y se vuelve expreso de un modo que no encontramos en la parte trascendental de la metafísica. Precisamente porque es aquí donde nos hemos con la facticidad de la experiencia en su solo “darse”.

Lo incomprensible se presenta con la figura del «espacio vacío», que en la Foronomía también es llamado «espacio absoluto»³¹. El espacio absoluto es, como hemos visto ya en nuestro análisis de la determinación metafísica de la espacio, el que convierte a todo espacio en algo relativo. Esto es, la determinación que hace de todo objeto de experiencia fenómeno, como objeto cuyo ser es sensible o cuyo ser consiste en un “estar” (en-relación). En un espacio absoluto «todo lo empírico es movable, [y lo es] justamente por eso, para que todo movimiento de lo material en él pueda valer como meramente relativo respecto de los otros, como alternativamente recíproco, y ninguno como movimiento o reposo absoluto»³². Constituye, si se quiere, la posición de *respectividad* misma³³. Todo lo contrario de una “cosa en sí”, que es cuando se considera al espacio como «realidad [*Realität*] absoluta» (y que es la posición que toman «los investigadores matemáticos de la naturaleza»³⁴ —luego veremos la importancia de esto). El espacio absoluto sirve para «pensar el espacio material o todo espacio empírico en él siempre como movable y, de este modo, pensar el movimiento no como meramente unilateral, como

³⁰ MA IV, 564-5: «... da, weil es ihre Natur so mit sich bringt, niemals etwas anders, als so fern es unter gegebenen Bedingungen bestimmt ist, zu begreifen, folglich sie weder beim Bedingten stehen bleiben, noch sich das Unbedingte faßlich machen kann, ihr, wenn Wißbegierde sie auffordert, das absolute Ganze aller Bedingungen zu fassen, nichts übrig bleibt, als von den Gegenständen auf sich selbst zurückzugehen, um, anstatt der letzten Grenze der Dinge, die letzte Grenze ihres eigenen sich selbst überlassenen Vermögens zu erforschen und zu bestimmen.»

³¹ IV, 563.

³² IV, 559-560: «..., in welchem [absoluten Raum] alles Empirische beweglich ist, eben darum, damit in demselben alle Bewegung des Materiellen, als bloß relativ gegen einander, als alternativ-wechselseitig, keine aber als absolute Bewegung oder Ruhe ...».

³³ «Espacio vacío *absolute* es aquello en lo cual el fenómeno en general = 0» (*Leerer Raum absolute ist das, worin die Erscheinung überhaupt = 0 ist*). Refl. 36; XIV, 112.

³⁴ KrV, A 39/B 56.

absoluto, sino siempre recíprocamente, como un predicado meramente relativo»³⁵ (el subrayado es mío). Podría parecer que aquí se está diciendo que el espacio es una idea, como en efecto lo es el espacio absoluto. Pero de lo que se trata aquí, como venimos señalando todo el tiempo, es de lo “inconcebible” como posición de la reflexión en punto a nuestra propia finitud. En este caso, y esta es la clave, en punto a la finitud de nuestra sensibilidad. El espacio absoluto «no es en modo alguno algo que pertenezca a la existencia de las cosas sino algo que sólo pertenece a la determinación de los conceptos»³⁶. Constituye justamente eso ab-soluto en el sentido de la misma separación y límite inalienable de nuestra constitución. Como un trabajo de su-posición. El espacio absoluto «significa sólo todo otro espacio relativo que yo puedo suponer siempre fuera del espacio dado y que yo puedo llevar más allá de todo espacio dado hasta lo infinito, como un espacio tal que comprende aquél y en el que yo puedo suponer al primero como movido»³⁷. Por tanto, justamente como algo que pertenece a la «explicación metafísica» de la materia, y por tanto a la explicación de su predicado fundamental del movimiento. Y que es donde nos parece que tiene que considerarse igualmente la introducción de la teología natural, como algo que pertenece a ese concernimiento finito en que y como el que sólo puede tener lugar la reflexión. Sin embargo, todavía hay que comprender la otra idea que expresa esto “inconcebible” y que va a servir, lo mismo que el espacio absoluto, para poder hacernos con nuestra finitud.

El espacio vacío constituye en cierto modo lo inconcebible “material” en sentido propio. O al menos donde se encuentra la clave para comprender metafísicamente el espacio absoluto. Porque el peligro fundamental, peligro que hemos venido dejando por el momento aparte, el que se corre con el espacio absoluto, que pueda pensarse que sí hay un espacio estrictamente “absoluto” y por ende separado de la experiencia. O bien, porque el otro modo en que puede plantearse también el sentido de los principios metafísicos es el de si y hasta qué punto podemos comprenderlos desde la matemática, o al menos desde cierta comprensión de la matemática, digamos que aquella desde la que ha venido a interpretarse con frecuencia el Prólogo de los *MA* como una suerte de declaración “matematicista”, donde la matemática se entiende al margen de la experiencia. Por eso, en punto a esta problemática interpretación del espacio, la Dinámica constituye la *crux*, si puede decirse así, de todos los *MA*, ya que nos pone ante el concepto tan poco matemático de “fuerza”. Lo que va a resultar determinante para comprender la Mecánica lo mismo que la Fenomenología (y, como decimos, también la Foronomía), es el hecho de que el espacio no puede considerarse al margen de la fuerza. Un espacio dinámicamente vacío es imposible: la respectividad sólo se muestra siempre únicamente como fuerza. No se trata de que haya fuerza porque hay objetos en el espacio sino de que el espacio mismo constituye siempre ya una instancia dinámica (a cuya dis-posición contribuye lo inconcebible, como veremos ahora). Pero, ¿cómo?.

Comencemos señalando que la dinámica parece poner ahí a “dos” fuerzas. Esto es im-

³⁵ IV, 563: «denn er ist nur die Idee von einem Raume, in welchem ich von aller besonderen Materie, die ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht, abstrahiere, um in ihm den materiellen, oder jeden empirischen Raum noch als beweglich und dadurch jederzeit wechselseitig, als bloß relatives Prädikat zu denken.»

³⁶ *Ibid.*: «Er ist also gar nichts, was zur Existenz der Dinge, sondern bloß zur Bestimmung der Begriffe gehört und so fern existiert kein leerer Raum.»

³⁷ IV, 481: «Der absolute Raum ist also an sich nichts und gar kein Objekt, sondern bedeutet nur einen jeden andern relativen Raum, den ich mir außer jeden gegebenen ins Undendliche hinausrücke, als einen solchem der diesen einschließt und in welchem ich den ersteren als bewegt annehmen kann.»

portante, porque de lo que se trata en verdad es de una y la misma condición dinámica, la de la intuición, que no puede simplemente “romperse” en dos (de la misma manera que nos parece que tampoco puede hacerlo la intuición). Así que, como hemos venido viendo en todo análisis de la finitud y de la diferencia que la constituye, si cabe una tal distinción tendrá que tener lugar siempre únicamente como una diferencia interna. Que es por lo que las dos fuerzas motrices, que son la fuerza de atracción y la fuerza de repulsión, corresponden al modo en que se expresa la diferencia en punto a la “cualidad”, como las fuerzas de “concordancia” y “oposición”. Pero esto lo confirmaremos en lo que sigue (la expresión y el requerimiento metafísico de una a otra cabe la diferencia).

La fuerza que podemos considerar como la que “inmediata y regularmente” se impone es la fuerza de repulsión. Precisamente por cuanto es la fuerza de la materia que se muestra «por medio del sentido»³⁸, la fuerza de la que podemos «tener inmediatamente sensación»³⁹ o «sentimiento»⁴⁰. Pero si con esto se piensa que estamos simplemente ante una mera cualidad, no es tal. Es decir, se trata de una de las «fuerzas fundamentales» (*Grundkräfte*), lo que quiere decir, de una de las fuerzas que constituyen el “fundamento” mismo de la constitución dinámica de la experiencia. Por tanto, lo mismo que hemos visto en el caso del espacio absoluto, de algo que pertenece a la condición de posibilidad del conocimiento como experiencia. Como condición “metafísica” de posibilidad (de la posibilidad misma de los objetos de experiencia o fenómenos). Condición en la que, lógicamente, se tiene que jugar al mismo tiempo la intuición. Pues bien, según esto, por de pronto, para que podamos tener en la fuerza de repulsión un tal “fundamento”, habrá de ser así que toda fuerza tendrá que considerarse siempre como “relativa”; esto es, por cuanto respecto al espacio vacío toda fuerza de repulsión tiene que considerarse siempre como “algo”, mientras que el espacio vacío mismo sería justamente la “nada”. La nada constituye el límite absoluto, aquello “in-finito” en sentido estricto y respecto a lo cual únicamente podemos pensar siempre toda otra determinación como tal (como de-terminación queremos decir), y que ahora debemos poder pensar también dinámicamente (o habría que decir mejor, que siempre tiene que poder pensarse dinámicamente, pues en verdad los conceptos de reflexión en punto a la cualidad son justamente los de concordancia y oposición, siendo el «juicio infinito» aquel en el que se expresa la forma del pensar como “habérmolas con” de la reflexión en general en punto a la cualidad). De la misma manera que las intuiciones puras constituyen también una cierta «nada» (según se expresa en el “apéndice del apéndice”, si podemos llamarlo así, de la Anfibología), que es donde se daría con el acabamiento de su determinación metafísica (y que es lo que estamos intentando mostrar también aquí, esta condición “sentida” de la mismas, aunque lo que sigue, y esto debe quedar claro, todavía no pueda considerarse sin más como una tal condición), de la misma manera, decimos (en la misma relación que deben guardar como determinaciones “a priori”, y aún “fácticamente a priori”, si es que en ambos casos se trata de determinaciones metafísicas), el espacio vacío tiene que servir para poder comprender que la fuerza de repulsión no puede extinguirse. O dicho de otro modo, el espacio vacío tiene que servir para poder comprender el que a nuestro parecer es el concepto metafísico y subjetivo fundamental para una tal “metafísica de la naturaleza”, como el sentido mismo de la posibilidad sensible de la experiencia y de su fáctico tener lugar, como posibilidad insistimos, y que no es

³⁸ IV, 510.

³⁹ *Ibid.*: «die wir allein unmittelbar empfinden können».

⁴⁰ *Ibid.*: «durch Gefühl».

otro que el concepto de «lejanía», *Ferne* (esto es, bien entendido que no se trata, que justamente no tiene que tratarse del concepto métrico y por ende objetivo, del “cuánto” de la lejanía, que es lo que llamamos “distancia” en sentido propio, y que es lo que, sin embargo, nos encontramos como la traducción de “Ferne” en la expresión «acción a distancia»).

La fuerza de repulsión (y pasamos ahora a su más precisa determinación a partir del concepto de lejanía) es «aquella por medio de la cual una materia puede ser causa de alejar a otras de sí (o, lo que es igual, por medio de la cual se contrapone a la aproximación de otras a sí)»⁴¹. Por tanto como una «facultad de expansión» (*Ausdehnungsvermögen*), como el poder de sostener la ex-tensión misma o «impenetrabilidad». Pero esta impenetrabilidad, si es que tiene que constituir algo de una fuerza fundamental, sólo lo puede ser relativamente, esto es, si es que tiene que poder pensarse por medio de eso inconcebible que es el espacio vacío; esto significa que se trata de una fuerza que siempre ha de ser limitada (una «fuerza finita»⁴²). Y, ¿qué es una limitación *per se* de la fuerza de alejamiento, o lo que es igual, la imposibilidad de una impenetrabilidad absoluta, sino el hecho de que nunca puede suprimirse la “lejanía”? Esto también puede expresarse de otra manera. «Ocupar», *einnehmen*, un espacio y «llenar», *erfüllen*, un espacio son, tienen que ser, cosas distintas. Porque de otro modo, si todo lo que estuviera en un lugar lo llenara ello sólo sería posible porque y en la medida en que la fuerza de expansión, que, insistamos en esto, siempre sólo es una fuerza de “alejamiento”, fuera infinita; que es lo mismo que decir, en la medida en que una tal “ocupación” suprimiera toda “lejanía” e hiciera así que el lugar fuera también él mismo “absoluto”, tal que no pudiera ser ocupado por ninguna otra cosa. Pero decir eso y suprimir el “lugar” en cuanto tal (la respectividad e idealidad mismas) es una y la misma cosa, pues siempre sólo tenemos lugar en tanto que límite de lo “ente” (en su singularidad) y (que es lo mismo que decir) en la posibilidad de estar-en-relación que lo constituye sensiblemente como tal. Porque para tener un lugar ha de ser así que ese lugar pueda constituir él mismo un “fuera”, que como sabemos sólo es posible por mor de la sustracción de la totalidad con la que únicamente puede tener lugar la presencia de algo en la sensibilidad. O lo que es igual, ha de ser así que ese lugar siempre pueda ser movable⁴³.

En todo caso, repárese ahora en que nos hemos ocupado de la fuerza de repulsión porque es la que parece imponerse como la fuerza “inmediata y regular” en tanto que siempre se muestra por medio de la sensación o del sentimiento. Por tanto, en la medida en que justamente algo así como la “lejanía” constituye el concepto que, también inmediata y regularmente, no cabría en absoluto encontrar vinculado a esta fuerza (o acaso sólo en el efecto y nunca en el fundamento mismo). Por lo mismo, la lejanía es el concepto que nos encontramos en la fuerza de atracción, y ello precisamente como su “problema”, esto es, en lo que inmediata y regularmente emerge como el problema o la dificultad de esta fuerza, que es el problema de la «acción a distancia» (*Wirkung in die Ferne*). Pero es precisamente por esto, por el hecho de que la fuerza de atracción «no se ofrece así, inmediatamente a los sentidos, como lo hace la impenetrabilidad»⁴⁴, sino que se trata de una fuerza que sólo «puede ser inferida» (*geschlossen*)

⁴¹ IV, 498: «*Zurückstößungskraft ist diejenige, wodurch eine Materie Ursache sein kann, andere von sich zu entfernen (oder, welches einerlei ist, wodurch sie der Annäherung anderer zu ihr widersteht).*».

⁴² Cf. *Monadologiam physicam* I, 487.

⁴³ IV, 504: «*... ist ein jeder Theil eines durch Materie erfüllten Raums für sich selbst beweglich.*».

⁴⁴ IV, 513: «*Sie [die Anziehungskraft] bietet sich nicht so unmittelbar den Sinnen dar, als die Undurchdringlichkeit, ...*».

(o que se añade al concepto de materia «por inferencia»⁴⁵), por tanto una fuerza cuya dificultad para ser comprendida se encuentra en «el conducirse de nuestro entendimiento»⁴⁶ (en su condición y naturaleza particulares), es por esto, decimos, que resulta de mayor interés cómo juega eso “incomprensible” que aquí queremos poner a la vista (esto es, siendo así que, como hemos señalado, el espacio vacío juega igualmente en punto a la fuerza de repulsión⁴⁷).

Las fuerzas fundamentales son conceptos sin objeto, ya que carecen de intuición alguna, y por tanto (tal es el sentido de lo “incomprensible”) «no deben contarse entre las posibilidades»⁴⁸, esto es, entre los objetos de la experiencia (aquellos de lo que como “objeto” podemos saber “qué es”). Por ejemplo, en el caso de la fuerza de atracción sólo puede “pensarse” o *suponerse*⁴⁹ la vinculación que tiene que haber para que el espacio pueda estar “ocupado” sin estar “lleno” (que podría ser la expresión fundamental de la condición metafísica del espacio que aquí se trata de apuntalar). Es decir, porque debe pensarse el espacio justamente como eso que siempre constituye la totalidad en la que todo lo que hay podrá encontrarse en-relación. Como el «afuera» (*Außerhalb*) sin más. Como esa cualidad propiamente subjetiva, independiente de toda determinación objetiva y de cantidad (en el sentido de la “quantitas”), sea la cantidad de la materia (siempre habrá fuerza porque no dejará nunca de “haber” espacio, por poca que sea la materia) sea la cantidad de espacio⁵⁰ (que es la “distancia” en sentido propio, la magnitud de la lejanía). Y donde ese suponer consiste justamente en el único modo y manera en que podemos habérmolas con el “fundamento”. El modo en que en la reflexión nos las hemos con nuestro propio límite. Porque ese “paso atrás” en que consiste «la investigación de la metafísica»⁵¹, eso que es «necesariamente presupuesto» (*vorausgesetzt*) como el fundamento de la materia y ese pre-suponer mismo no son otra cosa que lo que nos encontramos como la posición y el reconocimiento de nuestros límites, de los límites de nuestro poder-ser o de nuestra facultad (recuérdese el texto con el que terminan los *MA*). Donde el “pre-“, “voraus”, de la presuposición no puede venir más acá de la propia reflexión y tiene así que consistir finalmente en un “encontrarnos”, pues el concernimiento se las ha aquí justamente con la “nada” de la sensibilidad; o dicho de otra manera, porque siempre estamos ante lo que únicamente “está ahí” “como algo”, sometido únicamente a condiciones de mostración finita, “como fenómeno”. De modo que esa “nada” o límite inalienable no es puesta como algo sino que es reconocida (sentida) como eso inconcebible y necesario para poder hacernos con nuestra condición de entes sensibles. Así, el “razonamiento” que nos encontramos para justificar la fuerza de atracción (y que hemos desarrollado paralelamente para justificar la de repulsión) como una fuerza que «obra efecto en un lugar donde no está», y que dice que «si [una cosa] tuviera que obrar efecto en el mismo lugar donde

⁴⁵ IV, 509.

⁴⁶ *Ibid.*: «das Verhalten unseres Verstandes».

⁴⁷ IV, 513: «Daß man die Möglichkeit der Grundkräfte begreiflich machen sollte, ist eine ganz unmögliche Forderung; denn sie heißen eben darum Grundkräfte, weil sie von keiner anderen abgeleitet, d.i. gar nicht begriffen werden können.»

⁴⁸ *KrV*, A 290-1/B 347.

⁴⁹ IV, 524.

⁵⁰ IV, 516-7.

⁵¹ IV, 534.

se encuentra, la cosa sobre la que obra efecto no estaría fuera de ella; pues este “afuera” significa la presencia en un lugar donde no está la otra cosa⁵² (los subrayados son de Kant), sólo es posible desde una dis-posición finita, un ser que es un “estar”, para la que la «presencia» es justamente “Gegen-wart” *porque* el «lugar», el «donde» (*wo*) es siempre únicamente esa “diferencia” y “relación” en que consiste nuestro ser (que es el significado propiamente metafísico y no trascendental⁵³ de “fuera de”), para el que es igualmente originario el “no-estar”.

9.5. Metafísica y disciplina.

Lo que importa de este proceder es que, como hemos señalado antes, está totalmente de acuerdo con el sentido del concernimiento como concernimiento finito, con esa “concordancia con nosotros mismos” que en última instancia tiene que constituir la posición de finitud en que consiste la reflexión y el concernimiento en general. Por eso importa que siempre se salvaguarde la condición de «espacio real», *wirklich*, la condición fáctica del espacio como espacio con el que nos hemos, como un espacio que ante todo «puede estar dado»⁵⁴, lo que quiere decir, no como «la mera idea de un espacio pensado»⁵⁵ (*gedachtes*). Y que se salvaguarde en ello la misma condición fáctica de ese habérmolas con o de la reflexión. Podría decirse que aquí el trabajo de la Razón es, en oposición a lo que en otro lugar se llama “trascendental-idealizante”⁵⁶, que consiste en buscar «explicaciones ideales de los fenómenos de la naturaleza»⁵⁷, “metafísico-idealizante”, lo que quiere decir, el trabajo de buscar la adecuada ubicación de la Razón en sus límites, concretamente (aquí, decimos) en los de la respectividad e idealidad de las intuiciones. Donde aquellas explicaciones ideales apuntan justamente al fanatismo (porque aunque no fuera éste el sentido de aquel texto, sí puede considerarse conforme con él, ya que en él se habla de «*platonismo*»⁵⁸), esto es, a la consideración de que el conocimiento matemático se refiere a las cosas en sí mismas; que no es una conocimiento formal sino real (la que tienen aquellos investigadores “matemáticos” de la naturaleza en tanto que metafísicos). Porque aquí se encuentra en verdad la clave del problema de los principios en tanto que metafísicos. La adecuada ubicación de la matemática y de su papel en tales principios, lo que quiere decir, en una tal investigación de los propios límites. Investigación que, por de pronto, no es otra que la de la “filosofía” en sentido propio.

Con frecuencia se olvida que el celebrado comienzo de los *MA* (el Prólogo) de que toda ciencia propiamente dicha, lo que quiere decir, toda ciencia de la naturaleza, lo será en la medi-

⁵² IV, 513: «Denn sollte es an demselben Orte, wo selbst ist, wirken, so würde das Ding, worauf es wirkt, gar nicht außer ihm sein; denn dieses Außerhalb bedeutet die Gegenwart in einem Orte, darin das andere nicht ist.»

⁵³ Cf. *KrV*, A 373.

⁵⁴ IV, 521.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *KrV*, A 474/B 502: «*transzendental-idealisierenden*».

⁵⁷ A 472/B 500.

⁵⁸ A 471/B 499. Sub. orig.

da en que pueda encontrarse en ella matemática, esto es, en la medida en que «pueda aplicarse en ella matemática»⁵⁹, que este comienzo, decimos, no puede desvincularse de su final, que explica que para esa aplicación de la matemática a la ciencia natural tiene que tomar algo «*de otra parte*»⁶⁰, a saber, de la metafísica («ahora bien, en la aplicación de sus proposiciones a la sustancia tiene que admitir un examen por meros conceptos, esto es, metafísica»⁶¹). La cual más bien puede tomar muy poco («*tan poco*») de la matemática pura. Porque la metafísica es la que en verdad tiene que comprender y poner a la vista lo que está a la base del concepto de materia. Pero sobre todo porque en esta dilucidación va a mantener al conocimiento *a priori* de la naturaleza en sus justos límites. Los límites de la propia Facultad de conocer. Sosténimiento que tiene la clave en lo incomprensible, y ello *frente a* la matemática devenida metafísica (el fanatismo). Pero, ¿cómo?

La cuestión es poner a salvo el concepto de “espacio vacío”. Que es lo mismo que decir, poner a salvo la finitud de la propia Facultad de conocer, pues en el espacio vacío, en esa su condición de in-comprensibilidad, se juega justamente esa finitud como la determinación metafísica y subjetiva que es. Se juega la respectividad y la idealidad. En la matemática, por el contrario, justamente como lo otro que una tal respectividad, nos encontramos con «posiciones incondicionadas *originarias*»⁶² (*unbedingte ursprüngliche Positionen*; el subrayado es mío). Pero estas posiciones tienen que entenderse como meramente ideales. Como hemos dicho antes, el problema no estriba en la matemática propiamente dicha sino en su “dialéctica”, en la pretensión de que sea el conocimiento mismo de la naturaleza. Todo el texto es una continua “disciplina” que previene de confundir los conceptos matemáticos con los físicos. La impenetrabilidad matemática de la impenetrabilidad física, el contacto matemático del contacto físico, etc. Precisamente porque constituyen conceptos que, desde el punto de vista de la “sustancia” (de la naturaleza), son ajenos a la finitud y respectividad que supone la materia como objeto de los sentidos externos. Como una suerte de, en términos escolares, «*qualitas occulta*»⁶³, que constituye la expresión cabalmente fenomenológica de lo que significa este uso de la matemática para una disciplina que quiere comprender la materia y, por ello, sostenerse en una posición derivada o no-originaria como es la de la sensibilidad. Si pensamos además que estamos en la determinación de la finitud del conocimiento, por tanto también en la particular condición de nuestro entendimiento, se trata nada más que de mantener el conocimiento en sus goznes; esto es, en

⁵⁹ Vorrede IV, 470.

⁶⁰ Se trata de una cita de Kant de los *Principia* de Newton (el subrayado es de Kant). Referimos el texto completo (IV, 478-9): «*Newton sagt in der Vorrede zu seinen mathem. Grundlehren der Nat.-Wiss. (nachdem er angemerkt hatte, daß die Geometrie von den mechanischen Handgriffen, die sie postulirt, nur zweier bedürfe, nämlich eine gerade Linie und einen Cirkel zu beschreiben): Die Geometrie ist stolz darauf, daß sie mit so wenigem, was sie anderwärts hernimmt, so viel zu leisten vermag. Von der Metaphysik könnte man dagegen sagen: sie steht bestürzt, daß sie mit so vielem, als ihr die reine Mathematik darbietet, doch nur so wenig ausrichten kann. Indessen ist doch dieses Wenige etwas, das selbst die Mathematik in ihrer Anwendung auf Naturwissenschaft unumgänglich braucht, die sich also, da sie hier von der Metaphysik nothwendig borgen muß, auch nicht schämen darf, sich mit ihr in Gemeinschaft sehen zu lassen.*».

⁶¹ IV, 505.

⁶² IV, 534.

⁶³ IV, 502.

esa su inalienable distinción entre “posibilidad” y “realidad efectiva”.

Esto, según hemos venido diciendo, significa mantener a la Razón de acuerdo consigo misma. Porque, ¿qué es lo que se juega en ese particular sostenimiento, metafísico, del “espacio vacío”? Ante todo la imposibilidad de considerarlo como real, es decir, como el fundamento de la explicación de la naturaleza. Porque de ser así, si la naturaleza estuviera compuesta por materia y por vacío, la única explicación posible de la misma sería la mecanicista. Como aquella que «más se acomoda a la matemática»⁶⁴. Por tanto una «atomística o filosofía corpuscular» que podría dar cuenta de un modo puro y completamente *a priori* de la materia y de sus diferencias. Una doctrina, y esta es la clave, que a la postre viene a suprimir la facticidad de la experiencia, que se convierte así en una suerte de objeto “puro” y con ello perfectamente “anticipable”; que hace de la experiencia por tanto algo “construible”. Porque de poder construirse la experiencia entonces toda «diferencia específica» (las materias, en plural), los conceptos empíricos mismos de las cosas (de “esto” “como esto” y de “aquello” “como aquello”), por consiguiente también la existencia, podrían ser simplemente “derivados”⁶⁵ (o bien, si cupiere una “reducción” de tales diferencias en algo así como materias puras, «tierra pura, agua pura, aire puro», etc., que encierra como decimos «la idea de un mecanismo», ello sería sólo con fines regulativos⁶⁶). Pues bien, es éste, el “ideal deductivo” del conocimiento, aquel frente al que se afirma la finitud del conocimiento como “nuestro” conocimiento. De lo que se trata es de rechazar una naturaleza compuesta por «materias como máquinas» (*Machinen*), según lo expresa de modo muy pregnante Kant, materias que sería nada más que «meros instrumentos»⁶⁷, *Werk-zeugen*, esto es, aquello cuyo ser se agota en una pura efectividad, si puede decirse así. Aquello que da un alcance “real” a la superficialidad del espacio, como mera «figura» (máquina es «un cuerpo cuya fuerza motriz depende de su figura», que depende del número), que vulneraría justamente la profundidad fenomenológica de los objetos de la experiencia. De lo que se trata, en fin, es de poner a salvo la posibilidad (la diferencia en la que consiste el “conducirse” del entendimiento entre lo “posible” y lo “real efectivo”) y la conformidad a fines, que es algo así como la “profundidad” de la naturaleza (otra forma de expresarse el antagonismo es entre los límites ideales de las dimensiones, “superficiales”, que sería la determinación matemática malentendida, y la profundidad de los límites reales de las cosas, “penetrantes”), como avenencia de la Razón consigo misma. «pues sólo de estos [de los fundamentos dinámicos de explicación] se pueden esperar leyes determinadas, por consiguiente una verdadera conexión racional de las explicaciones»⁶⁸. Cabe una tal arquitectónica se pone a salvo al mismo tiempo la libertad (como el punto

⁶⁴ IV, 532-3.

⁶⁵ IV, 524: «Pero uno debe guardarse de ir más allá de lo que hace posible al concepto de materia en general y querer explicar *a priori* la determinación particular o incluso específica y la diversidad de la misma» (*Man hüte sich aber über das, was den allgemeinen Begriff einer Materie überhaupt möglich macht, hinaus zu gehen und die besondere oder sogar spezifische Bestimmung und Verschiedenheit derselben a priori erklären zu wollen*).

⁶⁶ *KrV*, A 647/B 676. Los subrayados son de Kant.

⁶⁷ IV, 532.

⁶⁸ IV, 534: «Und so ist Nachforschung der Metaphysik, hinter dem, was dem empirischen Begriffe der Materie zum Grunde liegt, nur zu der Absicht nützlich, die Naturphilosophie, so weit als es immer möglich ist, auf die Erforschung der dynamischen Erklärungsgründe zu leiten, weil diese allein bestimmte Gesetze, folglich wahren Vernunftzusammenhang der Erklärungen, hoffen lassen.»

más alto de esa avenencia). Como ese compromiso o vinculación con la nada de la finitud que hemos visto en otro lugar. La libertad se intenta poner a salvo aquí, en la condición material de la naturaleza como irreductibilidad de la existencia. (En la sección siguiente intentaremos confirmar esta vinculación, que es la que nos parece que constituye la clave de la “autoafección”, precisamente como una vinculación que obedece a un requerimiento fenomenológico.)

De este modo nos encontramos con el conflicto entre una «*filosofía mecánica de la naturaleza*» y una «*filosofía dinámica de la naturaleza*»⁶⁹, tal y como aparece luego también en la *KU* como la antinomia del Juicio teleológico, el conflicto que surge (también) de la confusión entre el uso matemático de Razón y el uso filosófico. Que es donde se juega el peligro de la penetración de uno en el otro. El peligro de la supresión de la libertad de la Razón por «la libertad de la imaginación»⁷⁰. El peligro del olvido de que la Razón y la libertad se hunden el profundo «*bathos*» de la experiencia.

Piénsese que se trata de salvaguardar el “paso atrás” en que consiste la metafísica cuando se las ha con los límites del conocimiento, precisamente para poder mantener y sostener la Razón en su propio esfuerzo y condición finita, como libertad. Un paso atrás que consiste por de pronto en la localización de tales límites y en su reconocimiento, que es donde nos encontramos con lo “incomprensible”. Por eso la penetración de la “teología natural” en la segunda redacción de la Crítica. Como esa relevancia que encontramos ya de modo expreso en la Dialéctica del Juicio teleológico (y conectada a la finitud del entendimiento). Siendo la teología natural el modo y manera en que nuestro concernimiento finito se pone en obra, una “figura” señalada del modo en que la reflexión muestra esos límites al tiempo que nuestro sometimiento y asunción de los mismos. Como el reconocimiento de los «misterios de la naturaleza»⁷¹. Pero también este paso consiste en una defensa de la propia Razón. El éter, que es la figura que toma el espacio material que puede no estar ocupado pero nunca vacío (la “contrafigura” es la del espacio vacío absoluto), constituye justamente una “presuposición”, una “hipótesis”, pero no en el sentido fuerte, como un conocimiento que se sigue de otros conocimientos fundados⁷², sino justamente como «lo que juega en contra»⁷³ (*Widerspiel*) de lo que no está fundado, de la “mera hipótesis” (lo que en la Crítica llama «hipótesis trascendentales», la suposición como real de algo que está más allá de la experiencia, como es el espacio vacío), o si se quiere lo que se juega en contra de la «invención» de la imaginación⁷⁴. En un sentido metódico pues⁷⁵. En cuyo caso tenemos el uso de la presuposición como «defensa»⁷⁶, el uso polémico como disciplina. También nos encontramos, como no podía ser de otro modo al tratarse de la facticidad de la Razón, con que un tal uso no sólo tiene lugar en punto a una desavenencia de la Razón consigo misma,

⁶⁹ IV, 532.

⁷⁰ *MA* IV, 532.

⁷¹ IV, 564.

⁷² *KrV*, A 770/B 798.

⁷³ *MA* IV, 534.

⁷⁴ IV, 532: «*Erdichtung*».

⁷⁵ IV, 524.

⁷⁶ *KrV*, A 776/B 804.



sino siempre y al mismo tiempo como una desavenencia histórica; y, así, la referencia inicial a Newton debe considerarse, más que como la confirmación de lo que se ha entendido como una tarea “sobrevenida”, la de dar con una fundamentación de la ciencia natural positiva, como la indicación de la necesidad que tiene la metafísica (necesidad de la que hemos apuntado varios textos) de habérselas con esa “experiencia de la Razón” que es el devenir de la ciencia, pues se trata también de un lugar en el que emergen con igual evidencia fenomenológica los límites de la propia Facultad.



CAPÍTULO X

INTUICIÓN FORMAL, FORMA DE LA INTUICIÓN Y ESQUEMA

10.1. Segundo ataque, trascendental, al movimiento.

Pero si nos interesa el movimiento y este particular “conflicto” (a la postre una “antinomía” del Juicio) es en el modo en que en él se ponen a la vista las condiciones de una mostración finita. Es decir, porque el sentido y alcance mismo de tales principios, en tanto que “metafísicos”, es el de una limitación del conocimiento trascendental (de la ontología) en tanto que limitación fenomenológica. Que es lo que nos parece que tiene lugar en la autoafección.

La vinculación entre la autoafección y la matemática se encuentra en un texto de la segunda edición. Esto es, una tal vinculación aparece en la segunda edición como algo que tiene que pertenecer a la cuestión de la autoafección, que es una cuestión de la segunda edición queremos decir, pues el sentido de una “exposición trascendental” está ya en la primera. Vinculación que tiene todo que ver con la cuestión que ya hemos apuntado de la “relación” entre la Estética y la Lógica trascendentales, pues Kant en la nueva redacción de la Deducción señala expresamente que la síntesis de la que se habla en ese lugar, concretamente la nota de B 160-1 (que, dicho sea de paso, corresponde a la Deducción del “uso empírico” de las categorías), que es la síntesis de la intuición formal, que esta síntesis, decimos, es la misma que en la Estética se atribuyó a la sensibilidad, por tanto que es una síntesis que sólo “impropiamente” fue atribuida entonces, ya que se trata en verdad de un síntesis del entendimiento. Concretamente (y de ahí la vinculación) aquella que tiene lugar en y como autoafección (en la nota se remite al § 24). Nos encontramos entonces con la conocida distinción entre «intuición formal» y «forma de la intuición». Pero, ¿y qué?. Es decir, tiene que precisarse qué es lo que viene a suponer una tal distinción, pues al considerarse que si, como se dice, la intuición formal y su unidad es algo que se debe al entendimiento, siendo justamente esta unidad lograda la que permite que hablemos de uno y el mismo trabajo en la Estética y la Lógica trascendentales, y con ello la autoafección tiene que comprenderse como la clave “lógica” de la constitución del conocimiento, ¿qué hacer con la forma de la intuición?, y ¿qué hacer con la forma del pensar, que circula en paralelo con aquella?. En fin, ¿qué hacer con la distinción que deja a la síntesis figurada *como* síntesis trascendental, sin “reducir” por tanto las posibilidades de la síntesis, en general —puesto que, antes bien, en cierto modo la “segrega”?. Esto por una parte. Por otra, ¿qué hacer con la síntesis como síntesis propiamente *trascendental*, lo que quiere decir en punto a la posibilidad de la

experiencia?. Porque, como hemos visto, también en la segunda edición se tiene que reconocer una profundización en lo trascendental, justamente para llevarlo a su verdadera raíz metafísica. Y ello igualmente frente a la matemática. Que es la clave de todo. Por eso la necesidad de que haya otra distinción respecto a la intuición formal, que es la del esquema trascendental.

El problema, planteado de otro modo, es el problema de la autoafección, esto es, el problema de si y cómo es posible algo así como una auto-afección, puesto que la receptividad de la sensibilidad (la respectividad e idealidad de la misma) tiene que ser ella misma algo irreductible. Por eso, como vimos antes, es tan importante que la diferencia que acoja la síntesis trascendental se plantee entre los términos de entendimiento y sentido interno. Entre pensar y sentir. Pues en el sentido “interno” tiene que poder reconocerse la finitud misma de la sensibilidad en general, por tanto como una receptividad fenomenológicamente reconocible. Según hemos dicho, como el concernimiento mismo por esta nuestra finitud. Y ello tanto por lo que hace a la forma de la intuición como por lo que hace a la síntesis en tanto que síntesis propiamente trascendental.

10.2. Forma de la intuición e intuición formal. La diferencia entre «tener espacio» y «describir un espacio». Planteamiento y dificultades. El ensayo de Kästner.

La principal dificultad que nos encontramos a la hora de abordar esta distinción está en la ambigüedad con que Kant parece señalar el trabajo de la «*descripción* de un espacio» como algo «que no pertenece únicamente a la geometría sino aún a la filosofía trascendental»¹. Esto es, si es así que tenemos que poder reconocer el trabajo de la síntesis en toda su profundidad trascendental y, con ello, la diferencia entre los dos usos de la Razón. En este sentido el escrito de Kant sobre los artículos de Kästner (datado en 1789) no resulta nada ambiguo y establece claramente la diferencia entre geometría y metafísica. Ello no obsta, sin embargo, para que la “ambigüedad” a la que alude Kant tenga que poder interpretarse en sus propios términos. Aunque debe quedar claro, y esta es la clave a nuestro juicio, que Kant habla en la Crítica de un «movimiento» (cosa que no encontramos en el otro texto). Pero veamos primero la diferencia.

El conocido fragmento de este texto dice:

«La metafísica tiene que mostrar cómo *se tiene* la representación del espacio, la geometría en cambio enseña cómo *describir* un espacio, e.e., cómo se pueda exponer en la representación *a priori* (no dibujándolo). En aquella se considera del espacio cómo está *dado* antes de toda determinación, conforme a cierto concepto de objeto [por tanto]; en ésta un espacio es *hecho*. En aquella es un espacio *originario* y sólo un (único) *espacio*, en ésta el espacio es *derivado* y hay (muchos) *espacios*»²

De lo que se trata es de establecer la diferencia entre una determinación propiamente metafísica y una determinación que no lo es, y que en cierto modo “requiere de” aquella. Para lo cual Kant recurre, lo mismo que en la Estética trascendental, a esa determinación de la intui-

¹ B 155, nota.

² XX, 419: «Die Metaphysik muß zeigen, wie man die Vorstellung des Raumes haben, die Geometrie aber lehrt, wie man einen beschreiben, d.i. in der Vorstellung a priori (nicht durch Zeichnung) darstellen könne. In jener wird der Raum, wie er, vor aller Bestimmung desselben, einem gewissen Begriffe vom Objecte gemäß, gegeben ist, betrachtet; in dieser wird einer gemacht. In jener ist er ursprünglich und nur ein (einiger) Raum, in dieser ist er abgeleitet und da giebt es (viel) Räume».

ción pura como “infinita”, a diferencia de la que corresponde al espacio hecho o construido, que no lo es. Lo que sucede, y esto es fundamental, es que eso para lo cual el espacio es “requerido”, como su condición de posibilidad, no es un objeto de experiencia sino lo que Kant llama «objeto en sí mismo»³, con lo que dicho requerimiento no es el de los términos de la diferencia ontológica, aunque en verdad uno de ellos constituya la determinación “ontológica” u “ontológico-trascendental” de la sensibilidad. Que es el problema de la matemática como uso de Razón, pero también el de la relevancia fenomenológica de la construcción a la hora de entender la profundización, también fenomenológica, que a nuestro juicio tiene lugar aquí.

Si consideramos los términos en que aquí se plantea la cuestión, es claro que las intuiciones puras son representaciones originarias por cuanto constituyen la condición de posibilidad de los fenómenos, esto es, del conocimiento llamado experiencia. Si la matemática es derivada, *ab-geleitet*, pero no deja de ser un conocimiento-a-priori, ello significa que no puede considerarse al margen de la constitución de la experiencia pero sin ser tal constitución. Pero, ¿y qué?. Piénsese que la diferencia ontológica no se plantea nunca en términos de “derivación”, sino más justamente en los términos contrarios, de “distinción” en el sentido de un “diferendo”, que es la única clase de vinculación que podemos considerar propiamente atingente al “origen”, esto es, sólo cuando se considera en términos de una ontología de la finitud (o de una ontología sin más). Pero si, como acabamos de decir, ante todo se trata de que haya una y sólo una validez teórica, una y sólo una condición de posibilidad del domicilio, porque hay una y sólo una experiencia, esto es, un sólo territorio, si se trata de sostener la diferencia ontológica en su singularidad, entonces el papel de la matemática y esa su condición derivada no tiene que poder considerarse como una suerte de “abstracción” de la posibilidad de la experiencia. De hecho, antes que nada habría que entender qué es eso de “abstraer” de la posibilidad, si es así que por “abstracción” venimos a entender más bien la operación de separar lo que ha sido previamente comparado, es decir, lo que se presenta a la reflexión justamente como una multiplicidad, cuando aquí no está en juego nada parecido. Esto quiere decir que la cuestión va a estar en cómo puede haber esa vinculación, y por ende separación, en el seno mismo de la posibilidad. Cómo puede ser así que tengamos un conocimiento puro. Un conocimiento cuya «validez objetiva» estriba únicamente en los principios trascendentales del entendimiento (por de pronto, en el principio de la extensión, los Axiomas de la intuición, el principio de «la matemática de los fenómenos»). El texto de la recensión apunta ya en esta dirección. Pues lo que se dice es que el espacio como representación metafísica es una intuición única, mientras que el espacio geométrico, como el espacio de un conocimiento, es siempre únicamente un espacio en plural. El problema, por tanto, es el de si y cómo puede abrirse otra diferencia en el seno mismo de la diferencia ontológica y por qué. Este va a ser el verdadero problema de la matemática⁴.

³ KrV, A 719/B 747.

⁴ Heidegger, por esa suerte de “eco” hermenéutico a que nos hemos referido más arriba, rescata la recensión de Kant sobre los ensayos de Kästner en contra de la interpretación de Natorp y la Escuela de Marburgo (1995: 296, 1987a: 132). Así, mientras que éstos ven en ella una confirmación de las tesis de la Estética trascendental, precisamente en el sentido en que puede y debe reducirse a un rendimiento de la Lógica misma (porque el conocimiento, que es “síntesis”, es antes que nada “lógica”), para Heidegger la referencia a la síntesis tiene que entenderse justo al contrario, como una afirmación de la necesaria independencia de la sensibilidad y la imaginación respecto al entendimiento. Que es lo que se va a confirmar aquí en la insistencia en la condición “dada” de la intuición como magnitud. Pero en ello la matemática viene a quedar situada en el centro mismo del conocimiento, porque el conocimiento trascendental, y con él la validez misma que lo ocupa, no es otra cosa que un conocimiento “metacrítico”, lo que no hace justicia a la finitud y a la tarea de la trascendencia que tiene la Filosofía trascen-

El espacio que tenemos, el espacio con el que “nos hemos”, es el espacio en tanto que “dado”, *gegeben*, sin más. Este espacio no constituye todavía conocimiento. No es el “objeto” de conocimiento porque es una magnitud infinita (de hecho, el texto que hemos citado comenta lo que dice Kästner sobre «el uso del concepto de infinito en la geometría»⁵). Lo que quiere decir que ese su “estar dado” sólo es relevante como una facticidad *a priori* que consiste, tal es el sentido de esa su infinitud, en el “encontrarnos” de nuestra propia finitud⁶. Eso que venimos considerando como una determinación metafísica. En este sentido, y confirmando el significado que hemos visto de «explicación metafísica» en los *MA*, el espacio que tenemos y que ocupa a la metafísica está «dado subjetivamente»⁷; por tanto, en la medida en que ese su estar dado sólo es considerado en punto a «la relación a la Facultad de conocer». O en la medida en que se su “estar-dado” es un estar vinculado o “en-relación”. Pues bien, tal cosa es lo que podemos considerar como la «forma de la intuición». La forma de la intuición constituye lo «meramente múltiple», *bloß Mannigfaltiges*, la multiplicidad misma si se quiere; en el mismo sentido se habla de «la mera forma de la intuición»⁸. Por tanto, la intuición en esa su condición de apertura o relación que la caracteriza metafísicamente. Porque debe entenderse bien que la intuición metafísicamente considerada no es algo así como una multiplicidad “indistinta”. Pues de lo que no se trata, justamente, es de que sea una multiplicidad aunada u objeto de una síntesis. Pero no que no sea, pues en eso consiste justamente la multiplicidad en tanto que “sensible”, en una “relación”. Porque la relación es el nombre que adopta aquí la forma de la sensibilidad en tanto que forma o modo inalienable de vinculación en ese nuestro “habérmolas con” que es el conocimiento. Como el único modo en que en verdad puede haber multiplicidad. Lo que Kant llama también «multiplicidad de las representaciones dadas»⁹; la multiplicidad de representaciones en tanto que dadas o la multiplicidad fáctica (en B 160, nota, se habla de «lo dado [*Gegebenen*] según la forma de la sensibilidad»). O bien, como «multiplicidad de las intuiciones en general»¹⁰. La fáctica multiplicidad que Kant sitúa en (o que describe como) el *sentido* interno (lo que no va a significar, como vamos a ver, que esto suponga que se trate en algún modo de una multiplicidad, digámoslo así, “especial”).

La *forma de la intuición* es «el fundamento de la posibilidad de la intuición sensible», aquello donde se funda la propia condición sensible de nuestra intuición, la propia condición de la intuición en tanto que finita (lo que no es una “limitación” sino la “constitución” o el “ser” mismo del objeto), que es la «mera particular *receptividad* del ánimo» o la «mera receptividad» (ya nos hemos referido a este texto en otro lugar). Por eso también es «el primer fundamento

dental como metafísica.

⁵ XX, 417. Sub. orig.

⁶ Como señala Heidegger (1995: 295), cuando Kant se sirve del término «dado», y lo subraya, es porque, en efecto (y en contra de la interpretación neokantiana, etc.), porque la propia unidad del espacio «tiene carácter espacial», porque es genuinamente “metafísica” y apunta a su propia hechura, como decimos nosotros; o bien, porque «él ha reflexionado» a la hora de servirse de esta expresión, que no utiliza en sentido lato (1995: 296).

⁷ XX, 420.

⁸ B 154.

⁹ B 150.

¹⁰ B 154. Sub. orig.

formal» de la posibilidad de la intuición¹¹. El fundamento que sólo constituye una «hechura subjetiva» (“formal”, lo mismo que “mera”, para abundar en esta condición finita del fundamento). Kant se sirve en este texto de la expresión «innato», *angeboren*, para referirse a la condición de “fundamento” de la receptividad, aunque con cierta reticencia, esto es, porque podría parecer que se está hablando de una disposición originaria y creada, y por ello se sirve del neologismo «*anerschafterne*»¹², que haría de las intuiciones una suerte de «disposiciones implantadas»¹³. Pero esto, como ya señala Kant en la *KrV*, quitaría a estas intuiciones su “necesidad”, pues haría del conocimiento simplemente un resultado obrado por una capacidad que es sólo una “cosa”. Es decir, porque en una ontoteología la facultad de conocer es, lo mismo que el conocimiento, “una” cosa, una cosa que coincide meramente con “otra” cosa, la naturaleza, cabe una suerte de «*sistema de preformación de la Razón pura*»¹⁴ (el subrayado es de Kant).

La *intuición formal*, en cambio, constituye antes que nada “unidad”. Debe tenerse en cuenta que estos dos conceptos, los de forma de la intuición e intuición formal, no aparecen en punto a la síntesis trascendental “misma”, si puede decirse así, en punto a la aplicación de las categorías a los objetos en general, sino más bien justamente en punto al uso empírico, a su aplicación a los objetos de la experiencia. Esto no quiere decir que se trate de “cosas” distintas, de dos “niveles” por ejemplo, pues como hemos dicho en otros momentos de lo que se trata es más bien de que la diferencia brille como una tal diferencia finita, que une lo que separa, siendo por eso de la mayor importancia que en la segunda edición se insista particularmente en la facticidad de la síntesis ontológica que es lo que nos encontramos en el fenómeno de la autoafcción. Lo cual significa ante todo una profundización en la finitud y facticidad de la propia sensibilidad. Por tanto, también en el esquematismo, pero sólo en esa medida. Dicho esto, tenemos que, si consideramos la condición metafísico-subjetiva de las intuiciones puras, una tal unidad no es, o ante todo no es la “unidad” tal y como podemos considerarla en un sentido, digámoslo así, estrictamente estético. Esa “unidad” que hace falta para que podamos tener en cada caso “fenómenos”, “este” o “aquel” fenómeno, en su singularidad. Lo que en otro momento llamamos, para pensar esta diferencia, “unicidad”. Pero aquí no sólo se habla de unidad sino aún de que esa unidad «pertenece al espacio y al tiempo»¹⁵. ¿Cómo?

La cuestión es que todo lo que se presenta en la intuición tiene que hacerlo siempre no sólo como “esto” o “aquello”, sino también “como esto” y “como aquello”, afectado por ciertas condiciones que pertenecen a su reconocimiento como objeto de experiencia. Pero condiciones que también, es decir, si es así que no debemos poder separar o abstraer la experiencia de los objetos de la experiencia, tienen igualmente que poder encontrarse fenomenológicamente en el

¹¹ *Über eine Entdeckung* VIII, 222. Citamos la totalidad de un texto al que vamos a ir refiriéndonos en lo que sigue: «*Der Grund der Möglichkeit der sinnlichen Anschauung ist keines von beiden, weder Schranke des Erkenntnißvermögens, noch Bild; es ist die bloße eigenthümliche Receptivität des Gemüths, wenn es von etwas (in der Empfindung) afficirt wird, seiner subjectiven Beschaffenheit gemäß eine Vorstellung zu bekommen. Dieser erste formale Grund z.B. der Möglichkeit einer Raumesanschauung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst. Denn es bedarf immer Eindrücke, um das Erkenntnißvermögen zuerst zu der Vorstellung eines Objects (die jederzeit eine eigene Handlung ist) zu bestimmen*».

¹² VIII, 221.

¹³ B 167.

¹⁴ *Ibid.*: «*Präformationssystem*»

¹⁵ B 161, nota.

conocer mismo, en su fáctico tener lugar. La intuición formal constituye justamente ese tener lugar de todo conocimiento en tanto que experiencia. Como la representación que corresponde a la acción y efecto de la aprehensión, esto es, en la medida en que constituye y hace posible «una representación *intuitiva*»¹⁶ en general. Porque, como decimos, se trata de que en este su presentarse o acaecer, como facticidad finita que es, tiene siempre que poder mostrarse o tener lugar en el modo de un concernimiento finito y (lo que quiere decir en un modo y manera) fenomenológico (o fenomenológicamente reconocible). En el análisis que hemos hecho de la forma del juzgar nos parece que hemos puesto a la vista cómo es esto así en punto al pensar. Pero también hemos visto que como no se pueden separar simplemente los dos extremos sino que siempre han de estar en mutua copertenencia, si de alguna manera nos encontramos con la forma del pensar ha sido porque y en la medida en que hemos podido reconocerla en y como “tránsito” (en las articulaciones y movimientos “medios” de la reflexión, en las “flexiones” de la diferencia). Que es lo mismo que nos encontramos aquí, en la figura de la matemática. Lo que quiere decir, en el uso matemático de Razón. Digamos, que de la misma manera que la Lógica tiene que poder pensarse en su propia y constitutiva vinculación con el pensar sin más, y no con el conocimiento, o mejor, porque justamente eso tiene que ser así, tenemos que poder descubrir en el conocimiento en cuanto tal y en la experiencia algo así como “la matemática”. Como una figura que tiene que pertenecer igualmente al tránsito (que es lo que nos va permitir resolver el problema de la “ambigüedad” a que nos hemos referido anteriormente). Pero no nos anticipemos y sigamos con la intuición formal.

La geometría, si es que tiene que ser un conocimiento, requiere que tengamos la representación del espacio «como *objeto*». Por de pronto esto quiere decir que esa multiplicidad en general que es la forma de la intuición en el conocimiento matemático tiene que poder presentarse. Digamos que tiene que poder presentarse *en general*. Pero, ¿qué significa esto?. La intención de estas líneas es comentar el uso del concepto de “infinito” en la matemática (sobre si es o no adecuado a la matemática o si más bien pertenece sólo y exclusivamente a la metafísica). Así, si el espacio constituye una «magnitud dada infinita», la geometría, si es que tiene que conocer el espacio “como algo”, es decir, si es que tiene que poder ser conocimiento “de algo”, requiere que la intuición pueda ella misma “presentarse”, por tanto que una tal magnitud pueda reconocerse en los objetos de la geometría como «partes», en plural. Por eso, porque en la geometría (en la matemática) nos las hemos con «conceptos de espacio» («y tiempo»¹⁷), en plural, porque el «el espacio geométrico y objetivo es siempre *finito*»¹⁸ (el subrayado es de Kant), no será nunca el espacio metafísico. Ahora bien, ¿no podemos decir lo mismo de todos los objetos de la experiencia?. Es decir, si es así que tiene que poder reconocerse una y sólo una diferencia como aquella “vinculante” para el conocimiento, la diferencia ontológica, ¿qué hacer con los objetos de la matemática y con esta su posibilidad de “presentación”, si es que no es la los fenómenos estrictamente considerados?. La cuestión, de nuevo, y la que nos parece que da cuenta del verdadero problema de la matemática (*supra*), es la de qué clase de “facticidad”, si

¹⁶ *Ibid.* Sub. orig.

¹⁷ B 161, nota.

¹⁸ XX, 420.

es que algo así es posible, corresponde a este conocimiento y a sus objetos¹⁹.

La descripción es el modo mismo del conocimiento matemático. La descripción es la *construcción*²⁰ del espacio (si también compete esto al tiempo, es decir, si la geometría es “la” ciencia matemática por excelencia lo veremos en lo que sigue). «*Construir* un concepto quiere decir exponer *a priori* la intuición que le corresponde»²¹. Determinar el objeto es, pues, exponer, *darstellen*, la intuición. La exposición hace aquí las veces de la determinación del concepto (recuérdese la definición de “conocimiento [teórico]” del comienzo de este trabajo). Donde la intuición, para que podamos considerar que el concepto está determinado y que conocemos por tanto un “objeto”, tiene, ciertamente, que ser algo que nos “haga frente”, en algún sentido al

¹⁹ Puede que este sea el momento de introducir algunos comentarios a la discusión entre Beatrice Longuenesse (1993, 1999) y Michel Fichant (1998) a propósito de la interpretación de la diferencia entre «intuición formal» y «forma de la intuición». Longuenesse (1993) interpreta que la afirmación de la “unidad” de la intuición tal y como es adscrita en la Deducción B a la síntesis figurada es la misma que la que se encuentra en la Estética trascendental, bien que entendiendo la «paradoja» de su diferencia (la que sería la paradoja de sostener que la Estética trascendental constituye un orden de los fenómenos distinto del de la síntesis figurada, esto es, contra la letra del texto kantiano), puede resolverse si se tiene en cuenta una «conception évolutive» (1993:244), a saber, que la forma de la intuición designa una suerte de «*potentialité de forme*» (245, sub. orig.), una aptitud de la receptividad (a lo que en el escrito de Kästner se alude como intuición adquirida originariamente y también con la expresión “intuición formal”), cuya actualización sería la síntesis figurada o la intuición formal propiamente dicha. Es decir, la forma de la intuición producida por la espontaneidad, que sería la que constituiría esa “actualización” de la forma de la intuición, el mismo tener lugar el conocimiento. Por eso para Longuenesse el espacio de la metafísica y el de la matemática son uno y el mismo, lo que no quiere decir (para salvar la distinción que se hace en el escrito sobre Kästner) que ese espacio sea el mismo que el de los objetos de la geometría, donde tendríamos ya esa “actualización” (1999: 85). O dicho de otra manera, la actualización a la que se refiere quiere evitar la implicación de una raíz común a la manera de Heidegger (1999: 83), lo que significa que la acción del entendimiento sobre esa forma potencial produce tanto aquellas figuras (los conceptos matemáticos), es la acción de «construire», como los esquemas, es también la acción de «réflechir» (*idem*). Es cierto que, como intentamos mostrar, la intuición formal tiene que pensarse como una cierta “facticidad” del conocimiento, una facticidad en la que tendría que estar implicada la matemática de alguna manera, pero esta “reducción” (o solución «epigenética», como quiere señalarla Longuenesse: 1993: 244) supone suprimir la trabajada distinción entre el conocimiento matemático y el filosófico; lo que quiere decir también la posibilidad de que la Estética trascendental muestre, como señala Fichant, una sensibilidad verdaderamente originaria, que es donde encontraría el apoyo de los escritos sobre Kästner. Sin embargo, Fichant (1998: 38) también se centra en la construcción matemática como el rendimiento de la síntesis figurada (para lo que se sirve del texto de *Prol.* § 38, sobre el que vendremos en lo que sigue), confundiendo por tanto también la “acción” que significa la autoafección y la que supone la construcción. Esto es, como hemos señalado en una nota anterior (Cap. VII), leyendo de manera “abstracta” la diferencia entre “Estética” y “Lógica”, de tal modo que allí donde haya ya conocimiento, como es el caso de la matemática, simplemente estaremos sobre la lógica; por tanto (este es el modo en que lo expresa Fichant), de modo que cuando hablemos de la originariedad de las intuiciones y de “lo estético”, es porque nos encontraremos (separada o abstractamente) en “lo metafísico”.

En general esta “polémica” bien puede considerarse como el “modelo” de la que, desde Heidegger con la escuela de Marburgo (*supra*), tiene lugar hasta tanto no se establezca la necesidad de distinguir un plano trascendental y un plano metafísico. O bien, hasta tanto no se piense en que la intuición tiene que poder comprenderse como “quiasmo” en el que se va a poner en juego la facticidad y finitud del ser racional finito como facticidad y finitud del conocer y de la experiencia misma en general en tanto que trabajos acroamáticos.

²⁰ XX, 411: «*die Beschreibung, welche a priori durch die Einbildungskraft nach einer Regel geschieht, und Construction heißt, ...*».

²¹ KrV, A 713/B 741: «*Einen Begriff aber construiren, heißt: die ihm correspondirende Anschauung a priori darstellen*». O también (XX, 411): «*Constructionen (nach einer Regel bestimmten Darstellungen in der Anschauung a priori)*».

menos. También en algún sentido se puede decir que aquí la intuición está «*determinada*»²². Es lo que debemos entender como el “exponer”, “da(r)-stellen”, la intuición. Es decir, porque somos nosotros los que, por así decir, “ponemos” la intuición (la “ponemos ahí”) para determinar el concepto (o mejor, en cuyo “poner ahí” consiste la propia determinación del concepto, que nunca podrá considerarse como algo “subsecuente” o siquiera “distinguible”). Piénsese que se trata en cierto modo de lo contrario de lo que tenemos en las intuiciones puras mismas, que, consideradas metafísicamente no son otra cosa que el “ahí” o el “ex-” de nuestra condición como seres que existen, nuestra propia exposición (en el sentido contrario al de poner el ahí, como estar o ser en el ahí). En cierto modo como el mismo sentido de “ser” (el sentido del “ser-sensible”²³). En todo caso digamos que, al menos nominalmente (siguiendo en el mismo nivel en que hemos establecido que la intuición formal sea “parte”), se trata de la diferencia que hay entre las representaciones de espacio y tiempo como representaciones originarias y las representaciones de la geometría, los espacios que pertenecen a la construcción de los objetos geométricos, que serían sólo derivadas. «... el espacio dado metafísica, e.e. originariamente, el cual (dado que no se dan de él diversidad alguna) no puede ser traído bajo concepto alguno que fuera susceptible de una construcción sino que más bien contiene el fundamento de la construcción de todos los conceptos geométricos posibles»²⁴. De este modo podemos entender la diferencia entre “Dar-stellung” y “Vor-stellung” como la diferencia entre los dos modos posibles de entender esa exposición. Porque espacio y tiempo son justamente eso, “Grund-vorstellungen”; el fundamento de toda re-presentación en tanto que presencia finita, el presentarse lo ente “ante” nosotros, como el “ahí” o el “frente” de nuestro ser (en que consiste nuestro ser, para que no pueda entenderse lo anterior en un modo idealista). De modo que, si tratamos de exposiciones, el esquematismo²⁵ tendrá que entenderse como la exposición “originaria”, frente a la construcción, que sería la “derivada”.

Podríamos decir, si pensamos en el uso que hace Kant de los términos «originario» y «derivado» en el texto que añade en B 70 y ss., como términos cuyo sentido es en principio “teológico” (concretamente son tomados de la «teología natural», como ya vimos), podríamos decir que aquí se trae la diferencia entre el ser infinito y el ser finito a la propia finitud y en el único modo en que esto es posible. Haciendo de la representación originaria aquella que constituye nuestra simple hechura, mientras que la representación derivada da cuenta nada más que de la limitación de esa hechura como fuerza de representación. Su restricción al “ahí” de la experiencia en la que estamos.

En todo caso, el conocimiento matemático, y esto es algo en lo que Kant insiste especialmente, se caracteriza porque es atingente a la sola forma de la intuición; a falta, por tanto, de contenido, «que significa un algo que se encuentra en el espacio y el tiempo, por tanto algo

²² B 154. Sub. orig.

²³ Cf. Refl. 5277: «Die philosophie geht nur auf Begriffe vom Seyn überhaupt, mithin demjenigen, was der Empfindung correspondirt, und kan also ihre Begriffe nicht anschauend machen.».

²⁴ XX, 420: «der metaphysisch, d.i. ursprünglich, aber blos subjectiv gegebene Raum, der (weil es dessen nicht viel giebt) unter keinen Begriff gebracht werden kan, welcher einer Construction fähig wäre, aber doch den Grund der Construction aller möglichen geometrischen Begriffe enthält.».

²⁵ Cf. KU, § 59.

que contiene una existencia y que corresponde a la sensación»²⁶. Esto, sin embargo, no debe significar que no estemos ante cierta facticidad sensible. Como decimos, por de pronto ante el hecho de una representación intuitiva y ante un objeto. La descripción no es un hacer que tenga lugar en la experiencia. Como señala Kant en varios lugares, se trata siempre únicamente de un hacer «en el pensamiento»²⁷ (*in Gedanken*) (no es un «trazo empírico»²⁸). Pero es un hacer en el que nos hemos con algo como ob-jeto, que es la intuición formal. (De hecho, como hemos visto más arriba, la idea de “Gedanken” como determinación de algo, “cualitativamente” hablando si puede decirse así, es otra forma de expresarse la idealidad de las representaciones, esto es, significando lo contrario a “cosa en sí misma”²⁹). Por tanto, también siempre un hacer cuyo producto tenemos que poder reconocer fenomenológicamente como sensible; porque si bien el conocimiento matemático es “universal”, lo que conocemos, el objeto, no deja de ser «particular» e incluso «singular» (es el conocimiento de lo universal en lo singular³⁰). «El espacio y el tiempo y todas sus partes son *intuiciones*, esto es, representaciones singulares con la multiplicidad que contienen en sí»³¹. Conviene comprender la intuición formal siempre como algo que tiene que ver con la forma de la intuición, que es lo único que propiamente, como todo que es, podemos reconocer como la posibilidad de la sensibilidad a la que pertenece esta singularidad (esto lo matizaremos en lo que sigue). Pero, ¿cómo puede la forma de la intuición venir a ser una intuición formal?. ¿Cómo se “segrega” el objeto, si puede decirse así?, ¿cómo puede ser “puesto-ahí” y qué significa esta singularidad si no es la de la existencia?.

Kant se refiere a este hacer de la construcción, el hacer que es la descripción, como «producción [*Hervorbringung*] de una intuición»³². Como el traer-ahí-desde una intuición. Pero esta producción es antes que nada un conocer. Quiere esto decir que se trata de un poner ahí delante como “teoría”, de un mostrar cierto aspecto o de un poner “algo como algo”. Un poner o un mostrar que es finito. Como fáctico conocimiento siempre habrá de resguardar la posibilidad y, lo mismo que todo hacer que obra no puede alienar la materia como ese “desde” que requiere toda producción, el conocimiento tampoco puede hacerlo con la sensación. Si esto es así³³, la producción del objeto en que consiste la intuición formal se hace justa

²⁶ KrV, A 723/B 751: «welcher ein Etwas bedeutet, das im Raume und der Zeit angetroffen wird, mithin ein Dasein enthält und der Empfindung correspondirt».

²⁷ KrV, B 154; *Über Kästner* XX, 411; *Prol.* IV, 288.

²⁸ XX, 422. Es la misma distinción que se hace en la Crítica entre «construcción geométrica» y «empírica» (A 718/B 746). Lo que en *Über eine Entdeckung* se llama también construcción «técnica» (VIII, 192).

²⁹ Cf. p.e. A 385. Cf. también *Refl.* 3706 XVII, 241.

³⁰ KrV, A 714/B 742.

³¹ B 136, nota (los subrayados son de Kant): «Der Raum und die Zeit und alle Theile derselben sind Anschauungen, mithin einzelne Vorstellungen mit dem Mannigfaltigen, das sie in sich enthalten».

³² *Über eine Entdeckung* VIII, 192, nota.

³³ «El arte se distingue de la naturaleza como el hacer (*facere*) se distingue del actuar u obrar en general (*agere*), y el producto o la consecuencia del primero se distingue, como obra (*opus*), respecto de la del segundo, como efecto (*effectus*)», particularmente porque el primero es siempre un hacer «libre» (KU V, 303). Por tanto, que es en y como “arte”, *Kunst*, que puede reconocerse el “hacer”; o bien, que en el hacer puede reconocerse lo que en otro lugar hemos llamado “sentido” (en donde además queremos que resuene la relación pensada por

mente siempre como resguardo de la forma de la intuición. Lo que quiere decir, siempre en y como fenómeno. Conforme a las condiciones fenomenológicas exigidas por toda mostración finita. Habrá de ser así, por tanto, que esta producción, que nos indica en qué sentido podemos comprender la originariedad de la intuición, el de la salvaguarda de la finitud de un ser que se vincula libremente (“libre” porque “finito”, según vimos en otro lugar que era el pensar mismo) con las cosas, como un “ser” que es un “hacer”, el pensar, y un hacer finito y por consiguiente vinculado al “haber”, el sentir (luego veremos la importancia de esto), que la producción, decimos, dependa justamente de aquéllas condiciones y no pueda eludirlas. Esto es, de modo y manera que en el ahí de la “Darstellung” tenga que poder reconocerse el ahí de la “Vorstellung” como primero. Por tanto, de modo y manera que esto tenga lugar como algo de la propia forma de la intuición. Como algo que siempre tiene lugar, como algo fáctico hemos dicho, pero en el mismo sentido en que podemos reconocer el conocimiento empírico o en que podemos reconocer también su respecto trascendental, a saber, como una determinación de la propia finitud del conocimiento. Como el “ser” mismo del conocimiento. Porque la matemática no es sólo una disciplina o una ciencia teórica (o si lo es lo es en su profundo arquitectónico), sino un “uso” de razón con toda la propiedad. Porque y en la medida en que en un tal conocimiento hay algo en lo que a la Razón “le va su ser” (porque en todo conocimiento hay un concernimiento; y lo mismo podría decirse de la física —pero sobre esta copertenencia apuntaremos algo más adelante).

La relación entre la representación y la exposición, precisamente con esta indicación de su facticidad (si también la de la propia matemática es algo que tenemos todavía que justificar), la expresa Kant en la diferencia entre la forma de la intuición como fundamento o hechura “innata”, cuyo sentido ya hemos visto, y la intuición formal como fundamento “adquirido”, *erworbene*. Porque el espacio como intuición formal o como «representación de un objeto» (*Vorstellung eines Objekts*) constituye justamente el modo y manera en que fácticamente tenemos en general representación, al “ahí” de la representación como hechura innata, o si se quiere como representación del ánimo. Lo que no quiere decir que sea simplemente una representación empírica. La idea de “adquisición”, *acquisitio*, en oposición a la de “innato”, quiere significar justamente que hay conocimiento en el sentido de un cierto tener lugar, que siempre que conocemos tenemos de alguna manera que “habérmolas con”, que las intuiciones no pueden dejar nunca de tener una presencia fáctica o un fáctico concernimiento. Las intuiciones cuyo fundamento finito es la hechura subjetiva de la receptividad. Por tanto, las intuiciones que, sin embargo, son ellas mismas originarias. Porque hay una «*acquisitio ... originaria*»³⁴ (*sic.*). La «*derivativa*», en cambio, corresponde justamente al conocimiento empírico mismo. Como la adquisición del «concepto determinado de las cosas» (el conocimiento propiamente dicho).

Pero consideremos cuáles tienen que ser las condiciones de una tal presencia si es que

Heidegger entre el “producir” y el “des-ocultamiento”) y con ello la posibilidad de un libre vincularnos con la existencia, o también, o particularmente, ése vincularnos que, como conducirnos fundamental, es el conocimiento (y que podemos encontrar por de pronto en la condición de “facultad”, *Vermögen*). Pero igualmente, y acaso en punto a lo mismo, puede reconocerse en el uso que hace Kant en algunos lugares de «Kunst» para referirse al rendimiento y al trabajo de las Facultades en cuanto tales (por de pronto, porque su juego tiene que poder entenderse como “arqui-tectónico”). Así, por de pronto, en A 717/B 745 se habla de los dos modos de conocimiento, en tanto que usos de la Razón, como el rendimiento de dos distintos «*Vernunftkünstler*». Otra cosa será la distinción entre el matemático y el filósofo (A 839 867), que no es, nos parece, lo que se pone en juego en aquella distinción de los usos.

³⁴ *Entdeckung VIII*, 222-3.

ha de ser igualmente fáctica. Como hemos visto en el caso del conocimiento sin más, y como también creemos que tiene que ser en el conocimiento puro, para que podamos hablar en general de “conocer” y de “determinación” ha de ser así que tengamos afección. Porque de otra manera no podemos contar la presencia de algo “como fenómeno” o “como objeto de la sensibilidad”. Lo que sucede es que en el caso de la validez del conocimiento, en sus condiciones trascendentales o condiciones de posibilidad, nos encontramos también con una tal condición finita, por tanto con una cierta facticidad, sólo que no en términos de mera experiencia. Es lo que hemos descubierto en y como autoafección. Pues bien, en el caso del conocimiento matemático tenemos que (igualmente³⁵) se trata de autoafección. Pues para que tengamos este conocimiento, para que emerja eso “singular”, la sensibilidad tiene que ser afectada. Y para que lo haga además *a priori*, eso tiene que ser justamente independiente de la experiencia. Tiene que ser espontáneo. Es lo que desde el comienzo hemos encontrado como el “pensar”. El “traer” de la producción no puede ser otra cosa que una «producción espontánea»³⁶, *selbsttätig*; lo que quiere decir una «acción»³⁷ del entendimiento. Una acción no puede considerarse en general (estamos pensando en el texto de la *KU*) sino como esa acción que sólo tiene lugar en punto a sí misma, si puede decirse así. En el sentido en que el conocer no es independiente de tal acción; pues en el conocimiento matemático la producción es el conocer mismo. Es lo que llama Kant una «proposición práctica», o lo que es igual, un «postulado» o una “exigencia”. La proposición «que no contiene nada más que la síntesis por medio de la cual se nos da originariamente un objeto y por medio de la cual producimos su objeto», esto es, una proposición que no contiene *nada más* que la síntesis porque «el proceder que exige [el concepto] es justamente eso mediante lo cual se produce originariamente el concepto de una tal figura»³⁸, en la proposición práctica la “forma” es el “contenido” porque no se trata de otra cosa que de un “hacer”. En cierto modo, como un hacer que es un ser, donde se desdibuja la distinción entre “facere” y “agere” (donde, de hecho, nos parece que es la autoafección el modo en que fenomenológicamente tiene lugar un tal desdibujamiento). Piénsese que la producción sólo es posible por mor del pensar. El pensar es el que proporciona la unidad de la intuición formal. Como no puede ser de otra manera si es que se trata de conocimiento. «lo que determina el espacio en la forma del círculo, la figura del cono y de la esfera es el entendimiento en la medida en que contiene la unidad de la construcción de las mismas»³⁹. «en la matemática todo lo que me represente como posible por un concepto puedo hacerlo mediante mi pensar (construir)»⁴⁰. Porque el que la intuición venga

³⁵ Ponemos el paréntesis porque en verdad todavía no hemos terminado con el sentido y comprensión, digámoslo así, “completas” de la autoafección.

³⁶ *Entdeckung*, *ibid.*

³⁷ En A 714/B 742 se habla de «la acción [*Handlung*] de la construcción del concepto».

³⁸ *KrV*, A 234/B 287: «*der praktische Satz, der nichts als die Synthesis enthält, wodurch wir einen Gegenstand uns zuerst geben und dessen Begriff erzeugen, z.B. mit einer gegebenen Linie aus einem gegebenen Punkt auf einer Ebene einen Cirkel zu beschreiben; und ein dergleichen Satz kann darum nicht bewiesen werden, weil das Verfahren, was er fordert, gerade das ist, wodurch wir den Begriff von einer solchen Figur zuerst erzeugen*».

³⁹ *Prol.* § 38.

⁴⁰ *Prol.* IV, 370: «*in der Mathematik kann ich alles das durch mein Denken selbst machen (construieren), was ich mir durch einen Begriff als möglich vorstelle*».

a ser objeto significa que tiene que presentarse “como algo”, que es a lo que contribuye en general la unidad del concepto. Por lo mismo, lo que por parte de la intuición nos encontremos como el aspecto o la “representación intuitiva”, no podrá ser sino una representación fáctica (cuando menos lógicamente fáctica), esto es, una representación que es producto de la construcción (que es el constructo mismo, si puede decirse así) de “este” o “aquel” concepto. Que es lo que nos encontramos como la intuición formal. La intuición formal es el “producto” de cierta acción del entendimiento sobre la sensibilidad (insistamos en que lo que pretendemos con el ateniimiento a la expresión y al sentido de “producción” es comprender la intuición formal, viendo en ella una estructura formal e interpretativa que podemos aplicar a esa extraña expresión con que se designa el tener lugar finito de la síntesis figurada que es la autoafección; precisamente porque nos pone en la pista, en este sentido formal-estructural, decimos, de qué pueda entenderse en todo esto por “acción”). Una acción en la que la exposición lograda, la representación, constituye ella misma el ahí. Pero donde, como la producción no puede dejar de ser finita (es lo que estamos intentando pensar en la “autoafección” en que consiste el esquematismo trascendental), también (ahora veremos si se trata de “algo de lo mismo”) aquí nos encontramos con el mismo índice de finitud que en toda forma de conocimiento. No sólo la salvaguarda de la materia en el ahí de la representación sino al mismo tiempo la salvaguarda del “aspecto” (lo definido en el ahí) en tanto que concepto. Porque la construcción, como conocimiento finito (como conocimiento en sentido estricto) que es, se sostiene justamente en esa distancia o diferencia con la materia (la distancia en general entre el “algo” y el “como algo”). Con lo que los límites fenomenológicos que debemos poder encontrar en punto a la intuición también deberán reconocerse en su copertenencia con el concepto. Y ello en la figura de la intuición formal. Como el producto de una “especial” autoafección, decimos. Veamos esto.

Seguimos sin saber qué es lo que viene a producirse como intuición formal; el cómo de esa singularidad. Debe retenerse que el cómo de su “segregación” ha quedado fijado como una suerte de autoafección, con lo que ello significa a la hora de comprender la finitud de un tal “evento”, y aún como una segregación llamada “producción”, lo que queremos entender que supone una suerte de estructura formal de la mostración que estaría en la “Darstellung” (y que debe poder llevarse en cierto modo a la misma constitución del conocimiento, al esquematismo y a la autoafección en sentido propio, según venimos diciendo). Esto es, como salvaguarda de la finitud de la intuición. Pero esta salvaguarda, y es al clave de todo, no podrá entenderse si no se comprende que al mismo tiempo está teniendo lugar la salvaguarda del concepto. Si se quiere, en cierto modo también la salvaguarda del conocimiento y de la teoría misma como “habérselas con” finito. De otro modo no puede entenderse la intuición formal. Veamos el siguiente texto:

«El espacio es algo tan uniforme y, en punto a todas las propiedades particulares, tan indeterminado, que seguro que nadie buscará en él un tesoro de las leyes de la naturaleza. Por el contrario, lo que determina el espacio en la forma del círculo, la figura del cono y de la esfera es el entendimiento en la medida en que contiene la unidad de la construcción de las mismas. La mera forma universal de la intuición, que se llama espacio, es, pues, el *substratum* de todas las intuiciones determinables en objetos particulares y en aquélla se encuentra sólo la condición de la posibilidad y de la multiplicidad de estos últimos; pero la unidad de los objetos vendrá determinada únicamente por el entendimiento y ciertamente conforme a condiciones que están en su propia naturaleza, ...»⁴¹

⁴¹ IV, 321-2: «Der Raum ist etwas so Gleichförmiges und in Ansehung aller besondern Eigenschaften so Unbestimmtes, daß man in ihm gewiß keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird. Dagegen ist das, was den Raum zur Cirkelgestalt, der Figur des Kegels und der Kugel bestimmt, der Verstand, so fern er den Grund der

Antes nos hemos servido de una parte de este texto para indicar que en el conocimiento matemático es el entendimiento el que constituye la instancia determinante, porque es (no podría ser de otra manera) la facultad que da unidad a la representación (y, en esa medida, como sabemos por la tercera síntesis, la del “concepto”, la que la convierte en una representación objetiva). Sin embargo, si consideramos el texto en su totalidad, conforme a su intención, el asunto es bien otro. De lo que se trata es de distinguir entre el trabajo del entendimiento en punto al conocimiento que es la experiencia y lo que por su parte supone el espacio en tanto que «mera forma universal de la intuición», es decir, como aquel que nos encontramos en el conocimiento matemático (esto lo vamos a matizar en lo que sigue). Se trata de mostrar que el trabajo de conocer la naturaleza y dar con sus leyes, que son siempre leyes particulares, es al mismo tiempo un trabajo del concepto. Por eso la referencia a la matemática. Para indicar que lo que se conoce en la construcción de la intuición no está sólo en la intuición (en la sola intuición) sino que sólo es posible por mor del concepto. Esto es, porque la intuición no puede considerarse nunca “separadamente”. Precisamente tampoco allí donde —tal es el privilegio de la geometría— la intuición parece ser fuente de conocimientos, al margen de la experiencia, pues si no puede dejar de haber objeto no puede dejar de haber concepto. Esto es, y esto nos parece la clave del texto (en cierto modo también de su posible malentendimiento), que lo que constituye la “raíz” de la finitud del conocimiento matemático es el requerimiento del concepto *para* la intuición⁴². Que incluso en la geometría el conocimiento no está exento de finitud, que tiene todo que ver con el pensar. Por tanto, que el conocimiento matemático y la construcción no podrán considerarse si no es profundizando en la «propia naturaleza» del entendimiento en su vinculación con la sensibilidad (lo que nos conduce de nuevo a la autoafección). Recuérdese lo que hemos dicho más arriba sobre la “trascendentalización” de la matemática.

Pensemos que, como nos indica este texto, el conocimiento “cabal” es el que tiene lugar en y como experiencia. Lo cual, según hemos dicho también en este trabajo, no puede dejar de poder encontrarse en la propia constitución trascendental de la misma. Por tanto, si debemos poder comprender la diferencia entre la intuición formal y el conocimiento matemático, los conceptos que la determinan “como tal”, y la forma de la intuición y la validez de la experiencia, bueno será comenzar con la diferencia entre los objetos de experiencia, los fenómenos, y los objetos de la geometría. Como la diferencia entre determinación y construcción. Pero donde, como hemos señalado desde el principio, la clave va a estar en el mantenimiento, también en el conocimiento matemático, de una cierta facticidad. Como participe de algo de la autoafección.

Todo “algo” que es objeto de experiencia comprende todas sus determinaciones particulares, que son su “como algo”. Siempre hay un “como” de cantidad (extensión), un “como” de

Einheit der Construction derselben enthält. Die bloße allgemeine Form der Anschauung, die Raum heißt, ist also wohl das Substratum aller auf besondere Objecte bestimmbarren Anschauungen, und in jenem liegt freilich die Bedingung der Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der letztern; aber die Einheit der Objecte wird doch lediglich durch den Verstand bestimmt und zwar nach Bedingungen, die in seiner eigenen Natur liegen».

⁴² En efecto, «Una ontología orientada en la matemática, es decir, tan fascinada por la intuición pura que hiciera del proceder por construcción de conceptos, por ejemplo, la clave de la comprensión del esquematismo trascendental de las categorías, no sería propiamente ontología, sino más bien una suerte de ciencia *óntica* sensible-pura, una suerte de “angeología”.» (Navarro Córdón, 2002: 59). Pero esto es así porque la fascinación por esta clase de entes («la sombra de una cosa posible»: *ibid.*, *loc. cit.*) trastoca, nos parece, el concepto mismo y la vinculación lógica que supone toda “onto-logía”.

cualidad (intensión), un “como” de relación (comunidad) y un “como” de modalidad (continencia); pero ello, decimos, únicamente vinculado a ese “algo” que está dado en la experiencia, lo que quiere decir que siempre todo “como” será “uno”, singularmente determinado (una cantidad y no otra, una cualidad y no otra, una relación y no otra y una modalidad y no otra). Como el sentido que tiene la diferencia ontológica. Lo que vimos en el análisis de la cantidad es que la determinación misma propia de la intuición, esa su singularidad, como intuición finita que es (como acogimiento o receptividad), es lo que hace que todo lo que se presente sensiblemente sea justamente “eso y nada más”; lo que se expresa en el juego de la reflexión como el juego del “habérselas con” en que consiste en general el conocimiento. Es decir, justamente como algo que compete y que es del todo atingente al pensar. Pues un concepto empírico es justamente el conocimiento de que algo que se da en la intuición se da precisamente “como algo” pero siempre únicamente “como esto”, es decir, de un algo fácticamente inalienable. En el caso del conocimiento matemático nos encontramos en cambio con que el objeto puede considerarse en cierto modo como «objeto en sí mismo», según la expresión de A 719/B 747 (o también con que conocer es aquí «crear los objetos mismos»⁴³). Lo que quiere decir al margen de la sensación y de la existencia. Pero entonces, y esta es la cuestión, ¿en qué queda el pensar si lo separamos de la sensación?. Dicho de otra manera, y repitiendo preguntas anteriores, ¿es que la forma de la intuición puede comprender “abstractamente” o más bien tiene siempre que concernirnos, lo que quiere decir fenómeno-lógicamente?; y lo mismo podría decirse del conocimiento matemático, ¿es un conocimiento “abstracto”, si es que algo así es posible?. Por tanto, resumiendo estas dos preguntas, ¿qué es lo que se juega todavía del conocimiento y de la teoría en la desvinculación respecto de la sensación y la existencia⁴⁴?

Kant explica que en la construcción «son indiferentes varias determinaciones»⁴⁵ (*Bestimmungen*). Concretamente aquellas que afectan a la cantidad, “quantitas”, de los objetos producidos. Por ejemplo, en el caso del triángulo (que, como hemos dicho en otros lugares, es el ejemplo “paradigmático”, por lo que vemos, precisamente en tanto que constituye el quicio mismo de la autoafección y de la finitud del conocimiento), la cantidad de los lados y de los ángulos. Porque lo que se conoce no es otra cosa que la relación (la proporción) entre ellas. El concepto determina cómo construir la figura pero no, en modo alguno, nada de su aspecto como objeto de la experiencia. Por eso antes vimos que el problema del conocimiento matemático está en saber por qué todavía se puede pensar que conocemos algo singular si no es como dado empíricamente. Cómo todavía ese objeto “creado”, justamente desvinculado de la forma de la intuición, constituye en cierta manera “algo”, es decir, constituye todavía “objeto”. Porque el conocimiento en sentido propio exige justamente que todo objeto de experiencia tenga una cantidad y no otra (pues la constitución ontológica es finita y está marcada por la diferencia ontológica), que es lo que “recorta” justamente la sensación (o lo que se recorta como sensación). Aquí, en cambio, la determinación cuantitativa que nos encontramos, el que siempre se trate de algo que podemos considerar en cierto modo como “representación intuitiva”, recuérdese, está exenta de la sensación y por ende de la limitación inalienable de la nada que supone la

⁴³ A 723/B 751: «*die Gegenstände selbst schaffen*».

⁴⁴ Que es una palabra reiterada en toda esta sección.

⁴⁵ *KrV*, A 714/B742.

receptividad *stricto sensu*. Donde los objetos son «contemplados meramente como *quanta*»⁴⁶. Pero, ¿qué puede ser esta “contemplación”, si no es propiamente la de la teoría?. Es decir, ¿cómo se gana ese “distanciamiento” o “desvinculación” y dónde nos sitúa?.

10.3. Matemática y metafísica de la naturaleza. La cuestión de la aplicación (Forma de la intuición e intuición formal. II.)

Hemos visto en el comienzo de nuestro análisis del movimiento que interesa sobremanera que no podemos reducir la naturaleza a átomos y vacío, por tanto a una estricta filosofía mecánica de la naturaleza, pues ello supondría justamente subvertir la filosofía misma y toda investigación de la naturaleza que se quiera “metafísica”. Para lo cual debe mantenerse el concepto de espacio a su límite y condición genuinamente metafísica, como posibilidad de los objetos del sentido externo. O lo que es igual (así lo interpretamos nosotros), sostener la copertenencia de tiempo y espacio como expresión fenomenológica de la materia. Lo contrario de esto es, justamente, no el uso de la geometría, sino el pretender que la geometría constituye el conocimiento objetivo de los fenómenos mismos. Que sus “posiciones incondicionadas originarias” lo sean de la propia materia y de la naturaleza, cuando en verdad la propia intuición constituye siempre una posición originaria pero no incondicionada, la posición de nuestra finitud, nuestra genuina ex-posición o ex-sistencia, que es lo único que podemos considerar como fundamento. Sin embargo, si consideramos que la geometría toma algo de la metafísica, como se dice al final del Prólogo de los *MA*, a saber, aquello que hace falta para que podamos considerar que puede aplicarse a la naturaleza (ahora matizaremos esto), y, así, los principios metafísicos pueden hacer de la física una “ciencia”, la geometría tiene que poder comprenderse en punto a la metafísica. Pero veamos primero la relación entre la matemática y la ciencia natural.

Kant se refiere en muchos lugares a que la matemática sólo puede jugar un papel en la ciencia natural en la medida en que sea objeto de «aplicación»⁴⁷, *Anwendung*. Por tanto, que no es la ciencia natural “matemática” sino que la matemática, que es una disciplina independiente, viene a ser “aplicada” a la ciencia natural. La aplicación de la matemática quiere decir que sus conocimientos pueden ser subsumidos por los conocimientos que habrán de componer la ciencia, esto es, por sus principios. Esto es así, es decir, sólo puede tratarse de una aplicación a la ciencia natural pura, dado el carácter mismo de los conocimientos matemáticos. Con lo que no es que haya una matemática “pura”, por una parte, y una matemática “aplicada” por otra, sino que algo de la matemática pura puede venir a comprenderse en los conocimientos de la física (como ciencia de la naturaleza), que es cuando podemos llamarla “aplicada”. En modo alguno, pues, porque contenga algo empírico, en cuyo caso, en efecto, ya no sería matemática «en sentido propio»⁴⁸. Dicho de otra manera, la aplicación viene siempre después (recuérdese que la matemática constituye una disciplina que, también históricamente —explicar este “también” es comprender el sentido mismo de la aplicación—, es anterior a la ciencia natural, tal y como se

⁴⁶ *KrV*, A 723/B 751: «*indem wir sie bloß als Quanta betrachten*».

⁴⁷ Cf. especialmente el Prólogo de los *MA*, así como los §§ 24-26 de los *Prolegomena*.

⁴⁸ B 14-15. Es lo que, en términos de construcción, correspondería a la «construcción empírica», que, en efecto, esto es, por lo mismo, es una construcción «así llamada impropia» (*Entdeckung VIII*, 192, nota).

señala en el Prólogo *B*; porque, como dice Kant en otro lugar⁴⁹, los «viejos geómetras» trabajaron siempre sin reparar en qué podrían «servir» los conocimientos que investigaban, «inconscientemente» de lo que dejaban para la posteridad). Pero lo que hace que la aplicación sea tal no es la “afinidad”, vamos a decirlo así, entre la ciencia natural y la matemática en tanto que ciencias teóricas (puras), sino justamente en tanto que ambas participan de la posibilidad o de algo de la posibilidad del conocimiento mismo. Porque la aplicación de la matemática no es otra cosa que «su aplicación a la experiencia, es decir, su validez objetiva»⁵⁰. Éste es, como hemos visto al comienzo, el sentido del «problema general de la Razón pura», es decir, el que no pueda considerarse en modo alguno como un problema “especial” (el problema de la fundamentación de “ciertos” conocimientos). Lo cual debe aplicarse también a la matemática (lo mismo que a la física). Pero, ¿el qué?, ¿qué es lo que de la posibilidad de la experiencia hace posible esta aplicación?

El primero de los Principios del entendimiento puro, el de los Axiomas de la intuición, constituye un «principio de la aplicación de la matemática a la experiencia»⁵¹. La matemática es “aplicable” siempre sólo en la medida en que lo que esté en juego sea, como hemos señalado, la propia posibilidad de la experiencia, que es lo que expresan en general estos principios. El segundo de los Principios, el de las Anticipaciones, constituye también un principio de aplicación (es el principio de la «segunda aplicación»⁵²) por lo mismo. Los dos primeros principios constituyen, en este sentido, ateniéndonos a la “letra” de este texto (a la letra de la Crítica), principios «matemáticos», como lo son las categorías que los constituyen⁵³. Decimos esto porque si en verdad la aplicabilidad tiene que ver con la posibilidad de la experiencia, debe ser así que igualmente los principios y los conceptos que pertenece a la misma tengan también su propia “validez objetiva” en el conocimiento mismo que es la experiencia. Y es así que, en efecto, en *B* nos encontramos expresamente con la cuestión de «la aplicación de las categorías» (por de pronto en el título de los §§ 22 y 24). Esto es, allí donde aparece la distinción entre forma de la intuición e intuición formal. Pero esto, la pertinencia o el alcance de la distinción entre “matemático” y “dinámico” vamos a dejarlo por el momento. Los Axiomas constituyen el primer principio de aplicación de la matemática porque la categoría, aquí el concepto de cantidad, subsume «todos los fenómenos en cuanto intuiciones en el espacio y el tiempo»⁵⁴. Lo que quiere decir, en tanto que su aprehensión tiene lugar como la de intuiciones formales (en tanto que la intuición se puede presentar ya “como algo”, dotada de “unidad”). Esto significa que la clave para comprender la matemática y la posibilidad de que las intuiciones se presenten “como objetos” va a estar justamente en la relación que se establece en el conocimiento en general, también en punto a su constitución trascendental queremos decir, entre el entendimiento y la sensibilidad, esto es, en el esquematismo. Porque ningún rendimiento que podamos considerar cognoscitivamente relevante va a poder eludir esta vinculación.

⁴⁹ Cf. *KU*, § 62.

⁵⁰ A 160/B 199: «ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objective Gültigkeit».

⁵¹ *Prol.* § 24; IV, 306.

⁵² IV, 307.

⁵³ Cf. B 110 y A 160/B 199.

⁵⁴ IV, 306.

Insistamos en este punto. El de los términos arquitectónicos de la cuestión de la matemática. Porque aunque es verdad que Kant hace una distinción entre categorías y principios —pero nunca entre juicios— “matemáticos” y “dinámicos”, distinción en la que se pone en juego la “existencia”, también es verdad que nos encontramos con la existencia y la intuición empírica para distinguir el uso filosófico, que comprendería todos los conceptos y principios, por tanto también la distinción, y el uso matemático. Lo que decimos entonces es que, al margen de cuántas sean las “aplicaciones” reconocidas en los Principios, es claro que Kant trae la cuestión de la aplicación al centro mismo de la constitución de las categorías, y por ende al esquematismo. Debiendo entenderse que es siempre algo de “el conocimiento” lo que está en juego en ella. Y debiendo entenderse además que no podrá tratarse del esquematismo en cuanto tal, aunque tenga que ver con él. De otro modo no se podrá comprender que se hable en la Deducción también de “aplicación”. En este sentido debe entenderse el texto que encontramos en el § 22. Porque cuando se dice que las matemáticas constituyen el conocimiento que se obtiene cuando «son aplicados a intuiciones *a priori*» los conceptos puros del entendimiento, no se está hablando de las categorías sino de las formas del pensar, como conceptos del objeto en general que son (como categorías puras). Piénsese que de otra manera tendríamos una suerte de “duplicación de la validez”, una validez “matemática” y una validez “trascendental” (y con ella una duplicación de la diferencia ontológica). Que es justamente la clase de cosa que no está en juego (porque lo que siempre ha estado en juego es que precisamente no se trate de esa cosa). De hecho, en lo que se insiste en este texto es en la línea de lo que llamamos “trascendentalización” de la matemática. En el hecho de que las intuiciones puras nunca podrán considerarse en esa su determinación por el pensar “más allá” de su condición finita de idealidad. Por tanto en el hecho de que el conocimiento matemático no es nunca un conocimiento “separado” de las condiciones de finitud⁵⁵. Condiciones que nosotros estamos intentando mostrar que son fenomenológicamente dilucidables.

El entendimiento (siguiendo con nuestro análisis y teniendo en cuenta esto que acabamos de decir) determina la intuición. Como resultado tenemos una figura o una “intuición formal”. Esto significa que es un objeto construido, en cierta manera al menos. Lo que importa de esta construcción es que, a diferencia de un objeto dado empíricamente, es una determinación *arbitraria*. Pero esto no significa que no haya una cierta facticidad. De hecho, si es así que los conocimientos de la matemática (los objetos construidos y los conocimientos que se derivan por construcción de tales objetos) tienen que ser aplicables tendremos que poder encontrar la vinculación necesaria entre la sensibilidad y el entendimiento. Por de pronto, es claro, no como la de un objeto de experiencia, que es algo impuesto; tanto por lo que hace a la intuición por lo que hace al concepto, es decir, porque obliga a la vinculación entre ambos (aunque esa vinculación tenga que ser a la postre, como propia de un conocimiento, libre, precisamente porque vinculación finita: *supra*). Pero también, como venimos insistiendo todo el tiempo, igualmente cuando se trate de la propia constitución del conocimiento, el esquematismo, que, tal es lo que nos enseña la autoafección, sólo puede pensarse como una suerte de vinculación finita entre pensar e sentir (intuir). Si esto es así, cuando en la matemática se dice que las determinaciones del espacio en la figura del círculo son «determinaciones arbitrarias»⁵⁶, porque lo es la unidad el

⁵⁵ B 147: «*verschaffen die reinen Verstandesbegriffe, selbst wenn sie auf Anschauungen a priori (wie in der Mathematik) angewandt werden, nur so fern Erkenntniß, als diese, mithin auch die Verstandesbegriffe vermittelt ihrer auf empirische Anschauungen angewandt werden können.*».

⁵⁶ IV, 319.

principio de su construcción, «la cual yo admito arbitrariamente»⁵⁷, la cuestión es cómo es posible una tal arbitrariedad. Si es así que supone una cierta desvinculación respecto de lo que en cuanto tal constituye “todo” conocimiento o no.

Hay que tener mucho cuidado con esta desvinculación. Porque la unidad que permite la construcción del objeto es arbitraria. Pero no lo son las condiciones de construcción de ese concepto, esto es, desde el punto de vista de la sensibilidad. Pues cuando el concepto es «aplicado a la forma de la intuición»⁵⁸, la forma de la intuición impone ciertas limitaciones. Por tanto, también al concepto que se construye. Porque esto es así, los conocimientos que se siguen del objeto y de sus propiedades, el desarrollo del conocimiento por medio de la construcción, no pueden considerarse ya “arbitrarios” en el mismo sentido. Son conocimientos “aplicables”. La razón de que esto sea así, el sentido mismo de una tal aplicación, es la misma que hace que podamos hablar de una necesidad en punto a los conceptos empíricos, sin que ello suponga anular las condiciones de posibilidad del conocimiento. El hecho de que el conocimiento siempre constituye un fáctico tener lugar esa vinculación tiene que ser la causa de que la matemática pueda aplicarse a la experiencia. Lo que debe entenderse es qué clase de conceptos son los que pertenecen a los conocimientos matemáticos y qué de las intuiciones podemos encontrar en ellos; qué es eso que nos encontramos en y como intuiciones formales. Por de pronto, qué pueda significar que la intuición se presente en la construcción como eso «tan uniforme» que se apuntaba en el texto anterior. Porque así caracterizada no puede ser la propia forma de la intuición, aunque si tiene que hacer posible la aplicación en la intuición formal tiene que poder reconocerse todavía algo “metafísicamente” sensible (subjética o formalmente) de ella. Lo primero ya lo tenemos en el hecho de que constituye una determinación igualmente fáctica y que si bien se habla aquí de un «*substratum*», según expresión de Kant (que es lo determinable y lo que en cuanto tal no tiene forma), la configuración misma es algo fáctico.

El problema, decimos, es el de cómo algo que está desvinculado la experiencia puede considerarse todavía perteneciente a su posibilidad. Que es la clase de vinculación que tenemos que considerar que es la aplicación. Kant señala que estamos ante una intuición, el espacio, que es “ideal”, esto es, siempre únicamente ante representaciones «que se encuentran [*angetroffen*] en mí», bien que “a priori”⁵⁹, como representaciones “trascendentalmente ideales”, pues. Podemos entender así que esta condición que tiene de “*ad libitum*” la determinación matemática pueda comprender en punto a la condición o carácter de “posibilidad” que ha de tener el espacio y que depende a su vez de la condición o carácter de “posibilidad” de la matemática. Pero eso no basta, ya que el entendimiento tiene que ser igualmente el que constituye esa posibilidad. De hecho (primero), lo que Kant quiere dejar claro es que si la matemática puede aplicarse es en la medida en que la experiencia es, como objeto de legislación del entendimiento, naturaleza; que el entendimiento es el «el origen del orden universal de la naturaleza»⁶⁰. Aunque esto no obsta para que (segundo) también tenga que poder entenderse (es lo que estamos intentando mostrar todo el tiempo) que tiene que haber una vinculación fenomenológica entre forma del pensar y forma de la intuición en una tal posibilidad, como la posibilidad de la experiencia

⁵⁷ KU § 62; V, 364. Cf. también *Entdeckung* VIII, 192.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ *Prol.* IV, 322.

queremos decir.

Veamos primero qué clase de conocimiento es la matemática pura como conocimiento “aplicable” (el segundo asunto lo veremos más adelante).

Kant explica esto en el § 62 de la *KU* al que ya nos hemos referido antes. La matemática constituye un conocimiento a la postre final, pero sólo formal y no materialmente, lo que quiere decir, sólo con vistas a la concordancia de la Razón consigo misma (que es lo que revela luego el «uso crítico»). «Todas las figuras geométricas que son trazadas conforme a un principio muestran en sí una finalidad objetiva diversa y que suele ser admirada, a saber, la de la aptitud para la solución de muchos problemas conforme a un único principio así como de cada uno de ellos de infinitas maneras diversas»⁶¹. La matemática trabaja en este sentido siempre y únicamente como matemática pura, según hemos dicho más arriba. Al margen de la existencia de las cosas⁶² y por ende en cierto modo con “libertad”, “arbitrariamente”, lo que quiere decir tanto como sea posible para el entendimiento la solución de los problemas y la construcción (derivación) de conocimientos. Tanto como lo sea la «posibilidad de las cosas, es decir, de la intuición correspondiente a su concepto»⁶³. Por y en la medida en que es esa intuición pueda ser meramente uniforme y, por ende, “indeterminada”. Piénsese que se trata de una infinita resolubilidad de los problemas, esto es, de que la construcción y la derivación de la figura o de los elementos del problema no venga determinada por la existencia, que sería la de-terminación *sensu proprio*, sino que esté simplemente “abierta”, por tanto con independencia de los límites de la sensación. Pero donde no se trata, como podría sugerir inmediatamente la idea de infinitud, de la posibilidad que suponen las intuiciones en su condición metafísica, como «magnitud[es] infinita[s] dada[s]». Si el problema matemático se puede resolver de infinitas maneras es por cuanto el “quantum” puede ser determinado “ad libitum”; por el hecho de que las posibilidades del número, de la “quantitas”, son ciertamente indefinidas. Pero lo son nada más que en punto los conocimientos, es decir, justamente al contrario de la determinación metafísica, en punto a la variedad de conocimientos que podemos extraer de una figura, no en lo que hace a la experiencia, que es siempre un conocimiento de algo como algo, en su singularidad empírica (como hemos dicho, la sensación se impone), ni tampoco, y esto es lo fundamental que hay que determinar aquí, en lo que hace a la validez, que supone una cierta vinculación entre concepto e intuición, una vinculación igualmente fáctica. Por eso es mejor la idea de indeterminación que la de infinitud. Porque conviene al conocer en tanto que actividad fáctica; de la misma manera (porque está en juego lo mismo) que en las Antinomias queda clara la distinción entre “in indefinitum” y “in infinitum”. O dicho de otra manera, porque en el conocimiento matemático esta infinitud es simplemente “derivada”; es una infinitud que no está “dada” o al menos no “inmediatamente”, sino por una fáctica construcción o como resultado de una fáctica autoafección.

Lo que nos encontramos en la geometría es la producción de conocimientos al margen de la experiencia. De un modo que podríamos decir que es propiamente *intelectual*⁶⁴, pues, como hemos dicho, es el entendimiento el que determina tales construcciones, porque son “con-

⁶¹ *KU* V, 362: «Alle geometrische Figuren, die nach einem Princip gezeichnet werden, zeigen eine mannigfaltige, oft bewunderte objective Zweckmäßigkeit, nämlich der Tauglichkeit zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Princip und auch wohl eines jeden derselben auf unendlich verschiedene Art, an sich.»

⁶² Cf. *KU* § 63; V, 366, nota.

⁶³ *Ibid.*: «Möglichkeit der Dinge, nämlich einer ihrem Begriffe correspondirenden Anschauung»

⁶⁴ V, 362.

ceptos” los que constituyen las “unidades” que sirven de “principios”, y el que, en solidaridad con la intuición, puede determinarla arbitrariamente. En este sentido también podemos decir que el conocimiento matemático es un conocimiento estrictamente “teórico” o “teórico-puro”, pues se hace al margen de la aplicación. Lo que sucede, sin embargo, es que tales conocimientos muestran una conformidad a fin en el sentido de que “sirven” para el conocimiento de la naturaleza; que es donde habrá que encontrar esa solidaridad. No porque sean hechos en virtud de la naturaleza, pues se trata justamente de un conocimiento desvinculado de la existencia, sino porque “después” hacen posible la articulación del conocimiento mismo como sistema. Es decir, porque consiguen para la Facultad de conocer ese acuerdo consigo misma que pertenece al concernimiento tal y como lo hemos caracterizado (o, si se quiere, a otra vinculación con la existencia, que es la que hemos intentado mostrar en el análisis de la Facultad de desear). En este caso el acuerdo entre el entendimiento y el espacio⁶⁵; o mejor, si es que queremos hacer valer la doctrina de la autoafección como piedra de toque de la comprensión de la matemática, el acuerdo entre el pensar y la sensibilidad, en conformidad con la copertenencia entre espacio y tiempo que hemos visto anteriormente. Por eso insiste Kant en separar la matemática y su conocimiento del fanatismo (Platón), que es la (mala) comprensión de que la construcción matemática misma, precisamente por mostrar esta finalidad (finalidad que es una conceptualidad articulada, según hemos visto en otro momento), da cuenta de «la esencia de las cosas» (*Wesen der Dinge*). Aunque, y esta es la dificultad, esta finalidad intelectual no deja de ser una finalidad *objetiva*. Lo que debe entenderse en el preciso sentido en que la forma de la intuición a la que se aplica el entendimiento constituye nada más que «un modo de representación [*Vorstellungsart*] en mí» y no «una hechura de las cosas [*Dinge*] fuera de mí»⁶⁶. Que es lo que explica el concepto de aplicación tal y como lo hemos presentado. Por tanto, siendo así que una tal finalidad objetiva es siempre únicamente *formal*.

Ahora bien, debe quedar igualmente claro, y esto es de gran importancia, que toda posible aplicación de la matemática y de esta finalidad, es decir, de la posibilidad de articulación de los conceptos por principios, por tanto, en última instancia de la “posición” misma de la ciencia, si puede decirse así, debe quedar claro, decimos, que esta aplicación se hace sobre la ciencia natural o física⁶⁷. Por tanto, siempre y únicamente en la medida en que pueden encontrarse tales construcciones en los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza. Siempre y únicamente en la medida en que esa finalidad intelectual se descubre en la naturaleza material en cuanto tal, esto es, por poder ser objeto de un conocimiento *a priori* o metafísico⁶⁸ (que es la razón por la que, como hemos dicho más arriba, el acuerdo debe entenderse no sólo entre el entendimiento y el espacio sino también en punto a la sensibilidad, sólo que en tanto que espacio y tiempo puedan considerarse vinculados en el concepto de “materia”). Esta finalidad no es la finalidad estética ni tampoco la finalidad de la naturaleza propiamente dicha, que es en la que encontramos la vinculación entre concepto y fin a la que nos hemos referido en otro lugar.

⁶⁵ V 365. Se trata de «la reunión de aquella forma de la intuición sensible (que se llama espacio) con la facultad de los conceptos (el entendimiento)» (*die Vereinbarung jener Form der sinnlichen Anschauung (welche der Raum heißt) mit dem Vermögen der Begriffe (dem Verstande)*).

⁶⁶ V, 365.

⁶⁷ B 17-8.

⁶⁸ Si se quiere, como la diferencia entre una «*Scientia naturalis*» y una «*Philosophia naturalis*», según se expresa en el *O.p.* en referencia a los *MA* (XXII, 426).

Conviene precisar esto, que una tal finalidad, y por tanto el conocimiento matemático sólo puede ser aplicado a la física. Porque lo que así se gana es justamente una forma racional de constituir el conocimiento de la naturaleza que no puede dejar de ser dinámica. Esta es la clave y lo que en verdad necesita de explicación. Porque, ¿no dice Kant que los conceptos “matemáticos” de contacto, impenetrabilidad, espacio, tienen que ser desterrados de la ciencia física y por ende de sus principios (de aquélla porque de estos)? De lo que se trata, nos parece, es de que la matemática sea puesta a salvo en esa su condición formal y no real. A salvo por tanto del fanatismo. Porque sólo así, como el fundamento de una finalidad objetiva y formal va a poder salvaguardarse el hecho de que la naturaleza material pueda comprenderse dinámicamente. Tanto por lo que hace a la foronomía como por lo que hace al resto de principios. Pues, y esto es lo que vamos a intentar sostener, es así que en la matemática y en su conocimiento se encuentra justamente una tal “formalidad metafísica”, si puede expresarse así, como el primer paso para la finalidad propiamente dicha, la que ocupa a la teleología, que es la atingente al tránsito mismo.

Conviene insistir (en la sección siguiente seguiremos con este otro extremo) en que Kant separa esta finalidad formal de la que constituye la finalidad de la naturaleza en sentido estricto. Por tanto también de la relación efectiva o relación de causa-efecto, que es la que va a estar en el centro de la concepción mecanicista de la naturaleza. Pero bien entendido que se trata de la naturaleza en cuanto tal, en su diversidad, como el conjunto englobante de fenómenos o de cosas de la experiencia, como la multiplicidad de conceptos empíricos que estudia y conforma la ciencia natural empírica, y no de la naturaleza en tanto que naturaleza material. En relación a la cual la “antinomía” entre una filosofía dinámica y una mecánica se juega en otro nivel. De la misma manera que aquí, en punto a las cosas en tanto que existentes (hablamos de conceptos empíricos), también va a haber una “antinomía” justamente entre estos dos modos de explicación, el mecánico, pero entendido en este sentido de atingente al «*nexus effectivus*» de las cosas y el teleológico, que sería el atingente al «*nexus finalis*». Más aún, si esta otra antinomia, propiamente teleológica, va a poder resolverse es en la medida en que la metafísica de la naturaleza corpórea va a quedar limitada en el modo y manera en que la hemos visto. Y ello precisamente por mor de la matemática, que es lo que queremos poner aquí a la vista. Por tanto, tal y como no dejamos de reiterar, porque y en la medida en que un tal conocimiento se encuentra también en el centro mismo de la constitución de la validez del conocimiento teórico. Pero sigamos.

Los ejemplos de aplicación de los que se sirve Kant en el texto de la tercera Crítica a que nos hemos venido refiriendo son siempre atingentes a la física. El ejemplo del círculo (de todos los conocimientos que se derivan de él) que nos encontramos en los *Prol.* y en la *KU*⁶⁹ (casi una reproducción del anterior) va a encontrar su aplicación en leyes físicas, en leyes como la de caída de graves o como la de atracción. Por eso «Quedará para siempre en la historia de la filosofía un fenómeno digno de consideración el que hubo un tiempo en el que los mismos matemáticos, que eran a la vez filósofos, comenzaran a dudar, no de la corrección de sus proposiciones geométricas en tanto que sólo concernientes al espacio, sino de la validez objetiva y de la aplicación a la naturaleza de este concepto como tal [concepto] y de todas las determinaciones geométricas del mismo; pues temían que una línea en la naturaleza constara de puntos físicos, por consiguiente que el espacio verdadero en el objeto consistiera en partes simples, aunque el espacio que el geómetra tiene en el pensamiento no pueda consistir nunca en eso. No

⁶⁹ §§ 38 y 62 respectivamente.

se dieron cuenta de que este espacio en el pensamiento hace posible el espacio físico, e.e. la extensión de la materia misma»⁷⁰. Esto debe entenderse en el preciso sentido de que no puede haber conocimiento en absoluto, y nada podrá presentarse por tanto en el espacio, nada podrá ser fenómeno (como objeto-de-experiencia que es) si no es por mor de este espacio matemático. Porque negar este espacio es lo mismo que negar la respectividad y finitud de nuestra sensibilidad, el que nuestro conocimiento sea sólo de “fenómenos” (que es en lo que consistirá la suposición idealista de una «Razón instruida en lo falso»⁷¹, como dice Kant en otro lugar⁷²), tal y como insiste Kant todo el tiempo cuando se refiere a la aplicación. Pero, y esta es la clave, por cuanto una tal finitud determina que los fenómenos estén constituidos siempre y al mismo tiempo como intuiciones; lo que quiere decir, siempre y al mismo tiempo como *quanta*.

Si es así que en la finalidad hay una suerte de copertenencia entre el concepto y la existencia, precisamente porque el pensar se la representación de fin con su constitutiva finitud y exposición a las cosas en su darse, en esta otra finalidad, formal, lo que debe poder encontrarse es la vinculación entre la sensibilidad como fáctica exposición de nuestro ser y la facultad de los conceptos en general. Por eso debe comprenderse qué sea eso de la “uniformidad” de la intuición. A nuestro juicio no es otra cosa que la condición de su posibilidad como mostración finita de las cosas. Lo que quiere decir, de las cosas en tanto que solo fenómenos (esto deberá matizarse en más adelante en este trabajo) y, por ende, objetos cuya idealidad constituye la distancia en la cual puede habitar la Razón e insistir en la experiencia (porque la libertad es el por mor de toda conformidad, según lo expresamos más arriba, pero siempre y al mismo tiempo como el comprometerse con las cosas). En este sentido ha sido tan importante mostrar que en los Principios metafísicos la matemática encuentra su más cumplida aplicación; porque constituye justamente la salvaguarda de la condición finita de los mismos, precisamente como insistencia en la idealidad sensible que restringe las categorías. De otro modo, cuando se olvida que la validez de la matemática como conocimiento teórico puro estriba nada más que en su aplicabilidad, se cae en el fanatismo. O lo que es igual, cuando se considera que la posición incondicionada originaria que supone la formalidad matemática es determinante para las cosas, siendo así que esta posición es “originaria” e “incondicionada” sólo en punto a la formalidad que supone la idealidad. Una formalidad, decimos, que constituye un cierto vínculo entre concepto e intuición. En este mismo sentido tenemos que se afirma la imposibilidad de un espacio vacío, como el modo de poner a salvo esa idealidad. En lo cual, y esta clave, la matemática viene a jugar el papel de conocimiento teórico-puro pero formal. Porque es esa su formalidad, en el sentido en que viene a explicarse como posibilidad de aplicación, la que en verdad trae consigo

⁷⁰ IV, 287-8: «Es wird allemal ein bemerkungswürdiges Phänomen in der Geschichte der Philosophie bleiben, daß es eine Zeit gegeben hat, da selbst Mathematiker, die zugleich Philosophen waren, zwar nicht an der Richtigkeit ihrer geometrischen Sätze, sofern sie blos den Raum betrafen, aber an der objectiven Gültigkeit und Anwendung dieses Begriffs selbst und aller geometrischen Bestimmungen desselben auf Natur zu zweifeln anfangen; da sie besorgten, eine Linie in der Natur möchte doch wohl aus physischen Punkten, mithin der wahre Raum im Objecte aus einfachen Theilen bestehen, obgleich der Raum, den der Geometer in Gedanken hat, daraus keinesweges bestehen kann. Sie erkannten nicht: daß dieser Raum in Gedanken den physischen, d.i. die Ausdehnung der Materie selbst, möglich mache». Estos matemáticos eran los «monadistas». Para esto véase la Observación a la antítesis de la Segunda Antinomia (A 439/B 467 y ss.).

⁷¹ A 166/B 207.

⁷² Esta misma constatación de que la aplicación es sólo una confirmación de la finitud del conocimiento constituye el final de los Axiomas de la intuición.

la matemática. Por lo mismo, la antinomia que viene a resolverse en favor del modo dinámico de pensar frente al modo mecánico constituye justamente la preparación de la solución de la antinomia del Juicio teleológico, ya que simplemente establece que en su determinación metafísica o a priori-material, la naturaleza no es contraria a la finalidad, porque nunca puede ser contraria al concepto. Es decir, en tanto que siempre va a haber existencia, que es lo que viene requerido por el concepto en tanto que modo de “habérmolas con” finito.

* * * * *

Lo que hemos dejado pendiente más arriba es si y cómo puede ser que haya principios genuinamente metafísicos y que al mismo tiempo tengamos principios trascendentales. Por tanto, en qué sentido la determinación matemática que constituye la intuición formal tiene que poder entenderse como parte o al menos como algo de la constitución del conocimiento mismo es la que hace de tales principios justamente principios “a priori”, pero principios *a priori* “de la experiencia”. Sin que podamos hablar de ningún “conflicto” entre principios, pero tampoco de una suerte de “segregación” o “derivación”, que rompería la arquitectura misma en tanto que finita⁷³. Pues se trata de que en el concepto de “metafísico”, allí donde aparezca, se gane una profundización en los límites de la propia Facultad de conocer y, por tanto, en el sentido de su articulación y juego finito. Lo que hemos dejado pendiente (la solución a todo este problema arquitectónico) es qué puede significar que las intuiciones vienen a considerarse en la matemática como «meros *quantum*».

Llega el momento de decir que la «intuición formal» constituye el nombre kantiano para eso que venimos llamando “aspectualidad”. La aspectualidad es, como hemos señalado, algo de la intuición, pero en ese su sentido más pregnante, a saber, como el mostrarse fenomenológicamente relevante del conocer teórico. Como un “efecto”, llamémoslo así, necesario del conocimiento e indicación de su inalienable finitud. Lo que sucede es que, como acabamos de recordar, todavía no hemos visto en detalle la vinculación entre la aspectualidad y el conocimiento matemático; la pertenencia del conocimiento matemático al juego de la constitución misma del conocimiento. Pero también, al mismo tiempo, precisamente porque intentamos poner a la vista las condiciones fenomenológicas de un tal mostrarse como condiciones inalienables del conocimiento, hemos insistido en la necesidad de que el conocimiento matemático sea en cierto modo un conocimiento fáctico. Esto quiere decir, en punto a su aplicabilidad. Que es donde nos hemos encontrado con la intuición formal. Tenemos así que lo que queda por ver no es sino en qué modo se produce ésta y qué clase de facticidad es la que tiene lugar en el esquematismo mismo. Una facticidad que, como atingente a la diferencia ontológica (y ya hemos dicho que considerándola siempre como “la” diferencia), también deberá poder reconocerse en el propio tener lugar del conocimiento en general, en la aprehensión pues.

⁷³ Se trata de mostrar que, en efecto, hay principios que son *a priori* y no puros (esta sería otra formulación, digámoslo así, “clásica” de la cuestión), por tanto que «aun no tratándose de una generalización empírica, siendo por el contrario rigurosamente *a priori* y en su circunscripción, por tanto, estrictamente universal y necesario, es, sin embargo, *inderivable* sin más de “lo trascendental”» (Navarro Córdón, 2002: 82; sub. orig.).

10.4. Aspectualidad y verdad trascendental. (Forma de la intuición e intuición formal. III.)

La clave del problema del esquematismo no se encuentra en lo que, digámoslo así, significa a primera vista, que es el trabajo de vincular el concepto puro del entendimiento con la experiencia, donde las dificultades se encontraron justamente en que no pudiera parecer que el esquema es una imagen, ya que tenía que poder vincular tales conceptos “puros” (con el malentendido consiguiente en punto a las intuiciones, según vimos); esto es, porque desde el principio se trata de poner a salvo y de mostrar que hay algo así como una validez que no depende de la experiencia (que es lo que nos encontramos en el sentido mismo de una “deducción”). El verdadero problema del esquematismo no está aquí, decimos, sino en que, como Kant reconoce al final del texto (A 146 y ss.), los esquemas también tiene que ser *restrictivos*. Por tanto, en cómo, dada la insistencia de Kant en lo anterior, incluida la Deducción (A), de que tiene que haber una relación entre los conceptos puros del entendimiento y los fenómenos (los objetos-de-experiencia en general), que es donde se sitúa la imaginación, en cómo, decimos, se mantienen los fenómenos a salvo en esta relación. Que es lo mismo que decir, cómo se mantiene a salvo a la sensibilidad. Por eso, como venimos diciendo, en la segunda edición lo que de verdad tiene lugar es una profundización en la sensibilidad y en la lógica. Una profundización en el problema de la aprehensión.

En la primera edición se insiste en el papel intermedio de la imaginación y de su síntesis trascendental, como la síntesis que tiene lugar justamente entre «Ambos términos extremos, es decir, sensibilidad y entendimiento»⁷⁴. Pero donde lo que se considera como dificultad es cómo pueda volverse intelectual esta síntesis, pues la necesidad de una tal síntesis para los fenómenos es clara desde el momento en que se consideran siempre sometidos a la forma del tiempo. Lo que queda obviado como dificultad, al menos en general (especialmente si tenemos en cuenta la estrategia expositiva de la primera redacción de la Deducción, queremos decir), es el hecho de que «en sí misma» la síntesis de la imaginación es, aunque *a priori*, sensible, y que sólo se las ha con la multiplicidad «tal y como *se manifiesta* en la intuición, p.e. en la figura de un triángulo»⁷⁵ (el subrayado es de Kant). La dificultad de que, tal es lo que se indica en el recurrente ejemplo del triángulo, el tiempo mismo pueda considerarse fenomenológicamente vinculado al entendimiento y al concepto. Es lo que constituye esa condición “restrictiva” del esquema. El que no sólo tiene que ser “mediador” sino que también tiene que conllevar el límite mismo de la sensibilidad, su finitud constitutiva. Así (y aunque Kant dice que es algo que «salta a la vista», nos parece que no ha tenido en la Deducción la misma evidencia, ni la tendrá tampoco en los Principios —que es lo que explica, como decimos, la adición de las “pruebas”), «si bien los esquemas de la sensibilidad son los que realizan las categorías, son ellos los que también, sin embargo, las restringen, es decir, las limitan a las condiciones que se encuentran fuera del entendimiento (es decir, en la sensibilidad)» en la medida en que (repárese en que aquí se habla de esquemas “de la sensibilidad” y no de la imaginación, que es a la que se atribuyen expresamente en todo el texto del Esquematismo) «representan las cosas *tal y como se manifiestan*». No son meros fenómenos sino representaciones que contienen la forma del entendimiento como forma restringida a las condiciones fenomenológicas de la sensibilidad; por tanto como los modos en que se expresa fenomenológicamente el concernimiento finito de las categorías o

⁷⁴ A 124: «Beide äußerste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand».

⁷⁵ *Ibid.*

como los modos en que propiamente, en un sentido profundamente fáctico, tiene lugar ese concernimiento. La expresión en estas líneas es de una claridad meridiana: son «conceptos sensibles de un objeto en la coincidencia con la categoría», esto es, son el «el Fenómeno»⁷⁶, *Phänomenon*. (En otro lugar se expresa de la siguiente manera: «Nos serviremos en el principio mismo, ciertamente, de la categoría, pero en la ejecución (en la aplicación a fenómenos) nos serviremos en su lugar del esquema de la misma a modo de clave suya, o mejor, pondremos al esquema como condición restrictiva bajo el nombre de una “fórmula” de la categoría. »⁷⁷)

Según hemos visto en nuestro análisis de la cuestión de la verdad, la relación de coincidencia tiene que fracasar necesariamente en su intento de definición para revelarnos la pertinencia de la relación de concordancia y, con ella, el concernimiento finito del pensar por su propias leyes, como vinculación libre, dijimos. Este análisis nos llevó precisamente a la necesidad de un reconocimiento fenomenológicamente pregnante de nuestra finitud, que es lo que vimos en el análisis de los juicios de la cantidad. El cual, y esta es la clave y la pista que estamos siguiendo desde entonces, nos ha mostrado que la finitud misma del pensar está en su vinculación con la sensibilidad, cuya nada es en el fondo la que pone en movimiento y constituye la relación en general. El pensar como ese estar al cabo de la nada de la receptividad. Pues bien, si consideramos que la autoafección constituye la determinación más propia (en un sentido fenomenológico) de esa finitud, la que nos permite reconocer tanto la forma del pensar en cuanto tal como la forma de la intuición en cuanto tal, precisamente como “restos” o como “límites” inalienables del conocimiento, aquellos que se ponen a salvo en su facticidad, la autoafección se sitúa ciertamente como el modo mismo en que sólo puede tener lugar el conocimiento, es decir, la relación de coincidencia en que consiste la verdad. Dicho de otra manera, lo único que se puede determinar y de alguna manera reconocer (que no definir), es la verdad como el *tener lugar* mismo del conocimiento y de esa relación de coincidencia, matizada por la cuestión de la lógica y el enjuiciamiento, el uso y el canon, que hemos visto anteriormente. Por eso no es la «verdad empírica» misma, que es aquello a lo que se pregunta, el conocimiento mismo, sin más, el conocimiento que tiene lugar en cada caso como experiencia, sino la verdad trascendental, que es aquello por lo que se pregunta, las condiciones formales y fácticas de una tal coincidencia; que es lo mismo que decir, de un (de todo) juzgar objetivamente válido⁷⁸. Lo que tiene que reconocerse y ponerse ahí, como acción y efecto del concernimiento, es la «verdad trascendental». Pero no, insistimos, porque se trate del “nivel” pertinente para algo así como una crítica, sino

⁷⁶ A 146-7/B 185-6: «*obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Kategorien allererst realisiren, sie doch selbige gleichwohl auch restringiren, d.i. auf Bedingungen einschränken, die außer dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit). Daher ist das Schema eigentlich nur das Phänomenon oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes in Übereinstimmung mit der Kategorie (numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurable rerum substantia phaenomenon — — aeternitas necessitas phaenomenon etc.). Wenn wir nun eine restringirende Bedingung weglassen: so amplificiren wir, wie es scheint, den vorher eingeschränkten Begriff; so sollten die Kategorien in ihrer reinen Bedeutung ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit von Dingen überhaupt gelten, wie sie sind, anstatt daß ihre Schemate sie nur vorstellen, wie sie erscheinen, jene also eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erstreckte Bedeutung haben.*».

⁷⁷ A 181/B 234: «*Wir werden (...) daher uns in dem Grundsatz selbst zwar der Kategorie bedienen, in der Ausführung aber (der Anwendung auf Erscheinungen) das Schema derselben als den Schlüssel ihres Gebrauchs an dessen Stelle, oder jener vielmehr als restringirende Bedingung unter dem Namen einer Formel des ersteren zur Seite setzen.*».

⁷⁸ Sobre la verdad empírica cf. A 191/B 236.

porque filosóficamente hablando constituye el verdadero objeto de investigación, precisamente porque y en la medida en que el punto de partida fáctico es la experiencia. Que es la razón de que eso que así queda puesto a la vista, la verdad trascendental, no puede quedar al margen de la facticidad y de las necesarias condiciones y límites de la finitud. Como el modo y manera, hemos dicho, en que sólo puede concernirnos la relación de coincidencia (más acá de toda estructura o devenir “mítico”).

La verdad trascendental es justamente esto que nos encontramos como el esquematismo y como la autoafección. «la referencia universal» al «todo de la experiencia posible»⁷⁹. El estar lógico mismo en el respecto que es la posibilidad de la experiencia; por tanto, porque y en la medida en que ese todo de la experiencia posible son las *condiciones de* posibilidad de la experiencia, un todo que es finito. La verdad es así tras-cendental por cuanto consiste en el estar al cabo de esas condiciones, en el estar al cabo de la posibilidad en tanto que finita. Por eso los esquemas son Fenómenos, «conceptos sensibles de un objeto *en la coincidencia* [*Übereinstimmung*] con la categoría» (el subrayado es mío). Es decir, son la verdad trascendental misma, que consiste en la co-incidencia en la afección del ánimo consigo mismo, el templarse mismo del ánimo por las condiciones fácticas de la sensibilidad, las formas de la intuiciones, con la categoría en tanto que categoría pura, que por su parte es la fáctica condición del pensar (y, así, unas líneas más abajo se recuerda que mantiene una «significación sólo lógica»⁸⁰). Según venimos diciendo, como el “tener lugar” mismo en que sólo puede consistir la verdad, o la posibilidad de la verdad, si es que tiene que cumplir con todas las precauciones y requerimientos a que hemos visto que conducía el fracaso de su definición. El tener que consistir nada más que en su propio descubrirse o ponerse ahí cabe el concernimiento. Si se quiere, en el sentido fenomenológico mostrado por Heidegger, como *a-lêtheia* o des-ocultamiento.

Pues bien, en la intuición formal como la figura que toma en *B* la aspectualidad tendremos que comprender el esquematismo y la autoafección como aquello que “produce” o de lo que “resulta” esa intuición. Por tanto, en ese juego del descocultamiento en que consiste en el fondo el esquematismo como acaecer *restrictivo* de la verdad trascendental.

10.5. Ataque final al esquematismo: forma del pensar, forma de la intuición, esquema e intuición formal. (Forma de la intuición e intuición formal. IV.)

Volvamos al texto de la Deducción, que es el lugar en el que propiamente nos encontramos con la autoafección. Hasta ahora hemos examinado tres textos. El del esquematismo de la cantidad (A 142-3/B 182) para ver cómo lo que se genera, esa «figura pura» del tiempo, no es sino un rendimiento fenomenológico. Lo que quiere decir que es esquematismo tiene que ponerse en el centro mismo de la autoafección. Porque la doctrina de la autoafección y la nueva redacción de la Deducción no son otra cosa que una “explicación” del esquematismo y porque las dificultades de aquélla, que Kant reconoce expresamente⁸¹, son en verdad las dificultades de

⁷⁹ A 146/B 185: «*In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transscendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht und sie möglich macht*».

⁸⁰ A 147/B 186.

⁸¹ Cf. B XXXVIII.

éste (que es lo que permite entender también las adiciones en la demostraciones de los Principios). En fin, como las dificultades en punto al tiempo⁸². Los otros dos textos (B 68-9 y B 153) son dos formulaciones expresas de la autoafección que apuntan a que tiene que haber siempre una cierta determinación fáctica, tanto por lo que hace al sentido interno, que sólo puede rendir un “fenómeno” porque y en la medida en que hay una forma previa, la del tiempo, que está dada antes de cualquier otra representación, y que en cuanto tal se sustrae, como por lo que hace a la apercepción, cuya forma del pensar también tiene que comprenderse como independiente de la figura que se produce en la síntesis trascendental de la imaginación y que igualmente ha de quedar sustraída. Lo que tenemos que ver ahora, finalmente, es cómo esta autoafección tiene que comprenderse justamente como la producción de la intuición formal y, con ella, el sentido de la vinculación entre la matemática y la filosofía trascendental como el sentido mismo del esquematismo y de su facticidad.

Lo primero piénsese que la intuición formal no es el esquema mismo. La autoafección consiste en un cierto acaecer de la posibilidad, el cual, justamente, tiene que poder mantenerse a salvo de toda mostración. Que es, esta mostración queremos decir, lo que tenemos en la intuición formal y lo que constituye la posibilidad misma de un uso “matemático” de la Razón. Pues lo que está en juego es una mostración finita, la posibilidad del conocimiento empírico que es el esquematismo, sólo puede tener lugar fácticamente, lo que quiere decir, en y como un reconocimiento fenomenológicamente pregnante. En el texto de B 154-5 se habla de un tal “acaecer” (dejamos por ahora fuera el comienzo, «Esto lo percibimos siempre también en nosotros», sobre el que volveremos después).

«No podemos pensar una línea sin *trazarla* en el pensamiento, no podemos pensar un círculo sin *describirlo*, no podemos representarnos las tres dimensiones del espacio sin *poner* tres líneas perpendiculares partiendo del mismo punto, e incluso el tiempo mismo [no podemos representarlo] sin que, al *trazar* una línea recta (que debe ser la representación figurada externa del tiempo), pongamos atención sólo en la acción de la síntesis de la multiplicidad, determinando sucesivamente el sentido interno, y sin que pongamos atención en la sucesión de esta determinación en él. El movimiento, como acción del sujeto (no como determinación del objeto), lo que quiere decir, como la síntesis de la multiplicidad en el espacio, cuando hacemos abstracción de éste y sólo ponemos atención en la acción por medio de la determinamos el *sentido interno* de acuerdo con su forma, [el movimiento] produce incluso, primigeniamente, el concepto de sucesión. El entendimiento no *encuentra* ya en éste un tal enlace de la multiplicidad, sino que *lo produce* al *afectarle*.»⁸³

La línea que tenemos que trazar, lo mismo que el círculo y las tres dimensiones, las acciones mismas de toda construcción matemática, que, como hemos visto, se ha venido a caracterizar en el escrito sobre Kästner como «describir», ¿qué son sino la producción misma

⁸² *Ibid.*: «und hierin habe ich mit dieser Auflage Verbesserungen versucht, welche theils dem Mißverständnisse der Ästhetik, vornehmlich dem im Begriffe der Zeit, ...».

⁸³ «Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu *ziehen*, keinen Cirkel denken, ohne ihn zu *beschreiben*, die drei Abmessungen des Raums gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht aufeinander zu *setzen*, und selbst die Zeit nicht, ohne indem wir im *Ziehen* einer geraden Linie (die die äußerlich figurliche Vorstellung der Zeit sein soll) bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben Acht haben. Bewegung als Handlung des Subjects (nicht als Bestimmung eines Objects), folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahiren und bloß auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn seiner Form gemäß bestimmen, bringt sogar den Begriff der Succession zuerst hervor. Der Verstand findet also in diesem nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn *afficirt*».

de la intuición formal en general, lo que quiere decir, el trabajo del esquematismo, esto es, en tanto que fenomenológica y fácticamente reconocible?. Piénsese, y esto es fundamental, que el esquematismo es autoafección. Lo que significa que no podemos hablar nada más que de un cierto rendimiento reconocible en tanto que mostración. Esto no quiere decir que una tal mostración sea empírica, pero sí que es fáctica. Por tanto siempre vinculada con el propio acaecer del conocimiento. Un acaecer que, y esto es lo que queremos señalar, podemos considerar en cierto modo como “experiencia” siempre que demos a este término un alcance y profundidad fenomenológicas. Aquellas en las que a nuestro juicio tiene lugar la Crítica como “crítica”. Aquellas en las que, pues de otro modo no tendría sentido, se tiene que decidir la diferencia entre uso matemático y uso filosófico. O, si se quiere (como algo de lo mismo, que no esto mismo), la diferencia entre (aunque conformando una vinculación, un diferendo) una filosofía trascendental y una metafísica de la naturaleza. Pero siempre de modo que una tal experiencia se dé cumplidamente bajo las condiciones de único concernimiento finito del que somos capaces, fenómeno-lógicamente, que es donde debe situarse la intuición formal.

Hemos visto que hay una síntesis meramente intelectual, como el rendimiento de la reflexión que constituye la facticidad del pensar en tanto que meramente lógico. Por tanto (tal es el sentido de una tal “meramente” intelectual o lógico), no como algo que está, digámoslo así, “aparte” del conocimiento, sino justamente como un ser o un modo de ser fáctico, un modo de “existir”, que consiste en el estar al cabo de la nada de toda reflexión en general. Como un necesario concernimiento que no puede quedar más acá del conocimiento, ya que el conocimiento no es otra cosa que vinculación libre del sujeto (como ser pensante) con la nada (y en cuya vinculación consiste en verdad ese su “ser”). Pero como una vinculación que, tal y como acabamos de señalar en punto al esquematismo, no puede acontecer al margen de las condiciones fenomenológicas del concernimiento finito que va de consuno con nuestro conocimiento; por tanto, que no puede acontecer al margen del modo y manera en que, de un modo igualmente fáctico, tiene lugar la sensibilidad misma en general. Porque la experiencia, como hemos venido diciendo, constituye un conocimiento inalienable, en cierto modo el que se nos impone inmediata y regularmente (como tiempo). Experiencia en la que, por tanto, a una con esa sensibilidad, debe quedar igualmente salvaguardada la receptividad misma como la que acontece una tal nada. Pues bien, lo que tenemos en el hecho de la autoafección es que el conocimiento no puede comprenderse sino en esta suerte de “quiasmo” o de “di-ferir” en que internamente se constituye el sujeto como ser pensante finito, a una como sentimiento (respectividad) y mostración (idealidad), que siempre ha de ser una mostración por la que estemos concernidos, como conocimiento (aspectualidad). Pero no sólo en punto a la validez misma, sino siempre y en cada caso que tiene lugar el conocimiento mismo. Por eso hemos dicho también, interesa sobremanera que la matemática y el conocimiento de que es capaz no sean nunca un conocimiento “especial” sino siempre algo que pertenece a la propia constitución del conocer en cuanto tal: que la representación de las intuiciones como objetos sea algo que se encuentre en la propia aprehensión.

Pero lo que aquí nos interesa es la síntesis intelectual y su presencia como sentimiento, antes de toda aspectualidad. De la misma manera que la pregunta por la verdad tiene que fracasar, internamente queremos decir, el autoconocimiento, nuestro propio concernimiento, tampoco ha de poder encontrar algún criterio. Esto es, ha de ser así que no podamos dar con nosotros mismos como “objeto” o que ese concernimiento nos represente “como objetos” (frente a lo que sería la reflexión y la crítica o enjuiciamiento, recuérdese). Que, por tanto, no podamos

conocer del sujeto «lo que [was] es en sí mismo»⁸⁴ (lo cual, como veremos más adelante, va a hacer que el único “criterio” que podamos encontrar en nuestro “habérmolas con” la experiencia sea un «criterio empírico»). La impertinencia de la pregunta por la verdad, si es que tiene que dar cuenta del sentido de una analítica, es la impertinencia de preguntar por la “esencia” de nuestro conocimiento. Porque el conocimiento es siempre y en cada caso nuestro conocimiento. Lo que quiere decir, nunca o en modo alguno algo de lo que podamos separarnos y de lo que podamos disponer. Constituye más bien nuestra disposición en tanto que finita. Algo de lo mismo que nos encontramos en la «cantidad» de los juicios estéticos, la exigencia o requerimiento «para cualquiera»⁸⁵. Por eso lo único que podemos encontrarnos en la conciencia es la «acción de determinar mi existencia», el “templarse” (la concordancia) mismo en que consiste el pensar en general en punto a la multiplicidad «de toda intuición posible»⁸⁶ (la multiplicidad de «las intuiciones *en general*»⁸⁷). El ex-sistir mismo en tanto que pensar (lo que expresa en la idea de “acción”, o también de «*Actus*», que es como se viene a decir en general la actividad o el tener lugar mismo de las facultades en cuanto tales⁸⁸). El cual, lo mismo que la intuición, no puede ser nada más que eso, un acto, sino que tiene que presentarse siempre en un determinado modo. Quiere esto decir que «el pensar de un *objeto en general*» siempre lo será de acuerdo con los distintos modos de la diferencia, que son los conceptos de reflexión; siempre será un pensar formado por las categorías puras. Es a esto a lo que Kant llama en la segunda edición síntesis intelectual. Porque es justamente en y como tales categorías, en tanto que los modos en que sólo puede el pensar tener lugar como juzgar, los modos de tener lugar la diferencia de nuestro “habérmolas con” en general, que hay pensar; los modos de tener lugar la reflexión. Nunca (o mejor, todavía no) conocimiento⁸⁹.

10.6. Análisis fenomenológico (en detalle) del esquema de cantidad. Más sobre el esquematismo.

En el primer esquema, el de la cantidad (que, advertimos, no tiene que considerarse como “el” esquema, en modo alguno privilegiado por eso que tiene que rendir, que es la intuición formal, y en lo que sigue veremos por qué), nos encontramos con que la determinación corresponde a la síntesis intelectual de la singularidad lógica, que, como hemos visto en su momento, no es sino (digámoslo “nominalmente”) la universalidad de lo particular. Ahora bien, para esta síntesis, para que podamos considerarla en verdad como una síntesis, ha de ser así que el entendimiento se las haya con una multiplicidad sensible. De otro modo no tendría sentido. La multiplicidad de la intuición en general constituye esa diversidad requerida, siendo la “síntesis” no otra cosa que la propia re-flexión en tanto que finita. El resultado de ese “habérmolas

⁸⁴ B 156.

⁸⁵ V, 215.

⁸⁶ B 157.

⁸⁷ B 154.

⁸⁸ Tanto en *A* como en *B*.

⁸⁹ A 147/B 186. Cf. la corrección de Kant a este texto en XXIII, 46.

con” que hemos visto que es el conocimiento en general⁹⁰ y que no es otra cosa que el propio concernimiento del sujeto por su fáctica condición pensante. Una cierta “identidad”, diríamos, constituida por la facticidad de la reflexión y su condición inalienable de exposición a la “diversidad”. La identidad de la diferencia que son los juicios de cantidad en punto a la distinción misma de identidad-diferencia de las representaciones. Porque en la cantidad se juega de alguna manera “la” diferencia misma. Esto es, porque en la cantidad se juega la constitución misma del ánimo como «totalidad» de las representaciones en tanto que reconocible lógicamente (como totalidad por la que podemos encontrarnos lógicamente concernidos, esto es, expuestos), como en cada caso cabe el juzgar (como categoría pura, si se quiere). Constitución que requiere de la propia receptividad, según hemos visto que hacía falta para poder pensar la cantidad (para que el pensar pudiera albergar algún momento como el de la “cantidad”). Es decir, constitución que requiere de la sustracción sólo por mor de la cual la diversidad puede constituirse como tal, como di-ferencia, y así recortar al sujeto en su identidad lógica. Solamente puede haber una tal identidad lógica en la medida en que el pensar sea en tanto que un tal haber-se-las-con la nada. Como esa vinculación libre con la nada, dijimos, que es (en lo que podría considerarse como una expresión pregnante) «una regla de la unidad por conceptos en general»⁹¹.

Repárese en que cuando Kant comienza a explicar el esquema de la cantidad lo hace estableciendo la distinción entre «imagen pura» y «esquema puro»⁹². Es decir, antes que nada entre la intuición pura y lo que aquí se va a llamar “esquema”, cuyo nombre quiere apuntar también a una cierta vinculación con la sensibilidad⁹³. Porque, como hemos dicho, el principal problema, al menos en A, es el de que el esquematismo no pueda confundirse con un procedimiento meramente sensible. El problema de su universalidad. Por eso es fundamental que el esquema aparezca vinculado al tiempo, que, como se recuerda aquí, constituye la imagen pura de «todos los objetos de los sentidos». Pero esto no zanja el sentido del esquematismo. Es decir, si fuera así estaríamos en esa interpretación “logicista” del tiempo que lo considera como la intuición menos sensible y por tanto más bien (propia) mente lógica. La interpretación para la que el esquematismo simplemente es la síntesis trascendental de la imaginación, la síntesis de tiempo y apercepción. Pero que, con ello, obvia no sólo la necesidad del espacio para la constitución cabal del esquema del conocimiento, sino también la propia facticidad que supone el concepto y la representación lógica de la unidad que es la categoría pura. La finitud de la reflexión que podemos considerar como el verdadero sentido de lo lógico y del juzgar significa que siempre tiene que haber una necesaria exposición del pensar a la sensibilidad en general en la reflexión. Una exposición que aunque puesta a la vista por la crítica no puede nunca considerarse al margen de ese concernimiento que es el conocer, tanto el conocimiento sin más que es la experiencia como el conocimiento práctico o como la propia crítica. De hecho, como hemos señalado también, la experiencia, lo mismo que el tiempo, constituye una instancia inalienable de nuestra condición finita como seres pensantes, siendo así que el conocer teórico es algo en lo

⁹⁰ De otro modo, como señala Gaudet (2002), la síntesis sería simplemente abstracta. Por eso decir que «son transcendentalisme est abstrait» (2002: 25) es entender al revés aquello de lo que se trata aquí. Porque de lo que se trata justamente de que esto no sea así, el trabajo intelectual de la reflexión tiene que considerarse como “síntesis”, como un rendimiento fáctico de la reflexión.

⁹¹ A 142/B 181: «einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt».

⁹² A 142/B 182. Sub.orig.

⁹³ A 141/B 181.

que estamos; una suerte de disposición fundamental. El estar que supone «la aprehensión-de-la-intuición», si es que puede leerse así, como una suerte de facticidad, en la que se insiste especialmente en *B* (porque, aunque igualmente apuntada en *A*, ha quedado, vamos a decirlo así, “solapada” por la síntesis de la imaginación y su rendimiento).

Si la condición lógica está constituida como una tal exposición y diferencia, como ese estar-al-cabo-de-la-nada que es el juzgar, el tiempo no podrá constituir simplemente la referencia que realiza la categoría pura, como un mero contenido que llena una mera forma, sino que tendrá que considerarse en su relación con la forma también de modo y manera fáctico. Como parte de la reflexión en cuanto tal. El tiempo constituye, según hemos visto en su caracterización metafísica, una nada que arrastra y empuja el sujeto. El momento de su esencial y constitutiva dispersión. Pero que lo hace siempre, dijimos, de un modo fenomenológicamente relevante. Por tanto siempre a una con la mostración o exposición cabe la representación en general, esto es, cabe el espacio. Que es donde nos encontramos con el sujeto en ese su estar-cabe las cosas. Pero también, decimos, a una con la forma lógica del pensar, que constituye igualmente una dimensión de existencia y que tiene que poder reconocerse igualmente en el esquema y en el conocimiento que es la experiencia. Esto es lo fundamental, cómo tiene lugar la vinculación entre nuestro modo de juzgar y nuestra sensibilidad.

Pues bien, la clave está en la comprensión del ser del sujeto, esa su facticidad, justamente como *movimiento*. Como una suerte de retracción o profundización de la condición metafísica de la intuición externa sobre el propio sujeto y su constitución, no sólo metafísica, sino metafísico-trascendental. En punto a la constitución misma y comprensión del conocimiento en general. «No puedo representarme una línea, por pequeña que sea, sin trazarla en el pensamiento, e.e. sin producir todas sus partes paulatinamente y sin esbozar de este modo primigeniamente esta intuición. Esto es así también con el tiempo, incluso con el más pequeño»⁹⁴. La obstinación (o la importancia, pues el texto, que no hemos citado antes, es de la redacción *A*) de que el tiempo tenga que poder ser representado, de que tiene que poder presentarse en la intuición, significa que no podemos considerar nunca la cantidad al margen de la mostración finita y de sus condiciones fenomenológicas, que es lo que viene a significar propiamente la “extensión”, la propiedad fenomenológica de la cantidad del conocimiento. La propiedad fenomenológica de la «intuición» en sentido estricto, como *an-schauen*. El que siempre todo objeto de conocimiento se presente como la unidad de una multiplicidad inalienable: donde la representación de las partes «necesariamente precede» a la representación del todo⁹⁵. Por eso la insistencia de Kant en que el tiempo debe ser intuición, lo que quiere decir, su pertenencia a la condición extensiva de los objetos de conocimiento; o lo que es igual, su pertenencia al conocimiento fáctico. Como el requerimiento de que nuestro habérmolas con es finito y siempre sólo puede tener lugar como «aprehensión», que deberá tener igualmente una profundidad fenomenológica, como *ap-prehenderen*; como una síntesis en sí misma empírica y que por tanto rinde siempre una intuición «determinada» («un espacio o tiempo determinados»⁹⁶). La intuición, lo mismo que la aprehensión, vienen a significar el tener lugar mismo, la facticidad, del conocimiento en tanto

⁹⁴ A 162-3/B 203: «Ich kann mir keine Linie, so klein sie auch sei, vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen, d.i. von einem Punkte alle Theile nach und nach zu erzeugen und dadurch allererst diese Anschauung zu verzeichnen. Eben so ist es auch mit jeder, auch der kleinsten Zeit bewandt.».

⁹⁵ A 162/B 203.

⁹⁶ B 202.

que teoría en punto a la cantidad. El modo del movimiento que es el conocer en punto a la cantidad. Modo al que no puede ser ajeno el propio esquematismo.

El esquematismo no es sino una suerte de quiasmo o di-ferir, como lo hemos llamado antes, en el que nos encontramos con esta facticidad. El problema es que se tiene que tratar de la constitución del conocimiento, de los esquemas que dan cuenta de la aplicación de las categorías a los fenómenos, pero como una constitución que no puede estar al margen de la propia finitud del pensar y de la intuición (también, el problema de la síntesis de la aprehensión). Esto quiere decir que tenemos que poder “encontrarnos”, si puede decirse así, con los esquemas, pero que, aunque se trate de representaciones que también tienen que ser sensibles, que es el otro problema que tiene Kant en el esquematismo, los esquemas, como esquemas puros que son, tal encontrarnos no podrá ser “como imágenes”. El problema es cómo pueda tener lugar un tal quiasmo conforme a las condiciones fenomenológicas de aquella finitud; en qué pueda consistir nuestro concernimiento.

El principio de la cantidad, el primer principio matemático, establece que todo fenómeno, que todo objeto de experiencia, tiene que ser objeto de intuición; o mejor, en un sentido más fenomenológico, que tiene que *ser intuición* (repárese en que la primera formulación del principio dice que los fenómenos son magnitud extensivas «conforme a su intuición»⁹⁷, lo que aparece en la segunda formulación «como intuiciones»⁹⁸). Esto es (tal es el alcance a nuestro juicio “metafísico” de esta determinación), que todo fenómeno tiene que *poder representarse* extensivamente. Una tal facultad de representación es, en tanto que facultad-a-priori, pero muy precisamente en tanto que facultad *a priori* de algo así como la “extensión”, una facultad «productiva»⁹⁹. Todo lo que es se muestra “como un todo” (en el sentido de aquello formado por partes, tal y como se define la magnitud extensiva), todo lo que se muestra como un todo *es* en la medida en que se represente como intuición, por tanto en la medida en que podamos producir esa su intuición. Producción que tiene todo que ver con la descripción o el trazo de una línea, tal y como se indica expresamente en este texto. Podríamos decir que lo que afirma el principio no es sino que todo fenómeno tiene que ser representado siempre como una intuición formal. Lo cual es verdad siempre que comprendamos que la intuición formal tiene que poder encontrarse en todo fenómeno (y no sólo los del sentido externo) y en punto a cualquiera de los momentos del pensar. Como una propiedad fenomenológicamente reconocible; es decir, como una propiedad que pertenece a todo conocimiento y a la experiencia en cuanto tal (y no sólo a la experiencia externa¹⁰⁰). La restricción del “axioma” sería, por tanto, la de determinar el aspecto de la intuición formal en punto a la cantidad. Cuando el aspecto que debe tomar la aprehensión como ese tener lugar fáctico del conocimiento es el de “intuición” (por esto que decimos, siempre en plural). Cuando, por tanto, la aplicación de la matemáticas ha de posible igualmente más allá de los axiomas. El conocimiento matemático gana así una profundidad metafísica muy especial, que es lo que estamos intentando sostener.

Decimos esto porque si la segunda redacción de la Deducción, que parece ocuparse sólo, es decir, si tenemos en cuenta los textos de la primera redacción de los Axiomas, de la

⁹⁷ A 162.

⁹⁸ A 163/B 204.

⁹⁹ A 163/B 204.

¹⁰⁰ Como se dice por ejemplo en A 166/B 206.

intuición y de la posibilidad de aplicación de las matemáticas, que justamente por eso aparecen también en ella (en las notas de B 155 y de B 160-1), porque si la segunda redacción, decimos, tiene que poder entenderse cabalmente como tal, so pena de conceder una “prevalencia” y con ello cierto “desequilibrio”, tanto más si se entiende en favor de la matemática (por todas las precauciones disciplinarias que puso Kant al respecto), si todo esto es así, decimos, la intuición formal que se apunta en el centro mismo de la autoafección tendrá que poder entenderse como algo que vamos a poder reconocer en *todos los principios*, esto es, como algo del *esquematismo en cuanto tal*. Porque la nueva determinación del esquematismo como “movimiento” puede perfectamente alcanzar a todos los esquemas y momentos de las categorías, que, recuérdese, son en verdad momentos del juzgar y del pensar el objeto en general.

La intuición formal constituye la determinación objetiva que ha de poder encontrarse en el conocimiento del fenómeno. En el caso del primer principio del entendimiento significa que todo objeto de la experiencia tiene que poder conocerse siempre como una multiplicidad de partes acotada en y como *una* intuición. Pero donde lo que importa de una tal determinación “formal” no es tanto la unidad como el requerimiento de que esta unidad sea siempre sólo ganada fácticamente en el proceso de aprehensión. La necesidad de que la multiplicidad sea inalienable. Que es lo que nos parece que viene a significar aquí “extensión”. Y que es la primera determinación que podemos reconocer en el movimiento. El que todo fenómeno tiene que comprenderse siempre como intuición significa que siempre tiene que haber una forma sensible «a su base»¹⁰¹, esto es, que esa totalidad que determina el fenómeno como una tal multiplicidad no puede dejar de estar ni, precisamente, de constituir y hacer necesario que el conocimiento tenga lugar siempre como una aprehensión de partes. Porque un tal habérmolas con esa multiplicidad que no puede escapar a esa determinación fundamental. Lo que Kant llama aquí, en el texto añadido de la prueba, «forma» del fenómeno, que son las intuiciones mismas de espacio y tiempo, constituye justamente la determinación cualitativa que hace posible la intuición en tanto que determinada y en ese su fáctico modo de la aprehensión; como determinaciones metafísicas que son en tanto que modos de la receptividad. ¿Podemos decir entonces que el quiasmo se encuentra entre la forma de la intuición y la intuición formal?

En el movimiento que es el esquematismo tenemos que las intuiciones puras, la forma de la intuición, pertenecen a la necesidad de que el conocimiento sea ciertamente fáctico, que sea un enfrentarnos finito a una multiplicidad inalienable. Nosotros mismos no dejamos nunca de ser o de estar en esa exposición que constituye la receptividad. Si recordamos la determinación metafísica de las intuiciones tenemos que la copertenencia entre espacio y tiempo consiste en que el espacio es la cualidad de una cierta apertura, la cualidad de un estar-cabe, en cierto modo la cualidad misma de la representación, mientras que el tiempo lo hace como un obstinado di-ferir de un tal estar. Como una suerte de identidad y dispersión, respectivamente, pero siempre sensibles. Porque una tal identidad siempre lo es por mor de una sustracción, como una identidad “sentida”, la de la nada de la afección; lo mismo que la dispersión, que no es otra cosa que la multiplicidad ganada a costa de la insistencia de la nada, y cuyo sentimiento es el “diferir” del tiempo. Donde la copertenencia se expresaba fenomenológicamente en el hecho de que siempre toda aprehensión tiene que venir a constituir una representación en un instante, tal es la exigencia de la finitud de la receptividad, el que tengamos siempre poder reconocernos en la afección, de modo que el continuo “post-” del tiempo, su insistente di-ferir, se constituye precisamente por el sostenimiento del sujeto en la sustracción de la idealidad del espacio que es

¹⁰¹ B 202.

el instante. Es decir, donde el instante, diríamos, aúna fenomenológicamente ambas posiciones de respectividad ya que convierte al tiempo en la ex-posición del espacio, lo temporaliza diríamos, y al espacio en la ex-posición del tiempo, lo espacializa. Por eso el esquema de la cantidad, que constituye la determinación cognoscitiva en punto a la multiplicidad de la intuición, no puede ser otra cosa que el movimiento en el que producimos (ponemos ahí o exponemos fenomenológicamente) el tiempo como extensión. Es decir, la acción de producir la intuición formal o la aspectualidad en que consiste a la postre el esquema como representación sensible (como representación fenomenológicamente relevante, externa-e-interna), en este caso, al tratarse del esquema de cantidad, la producción del aspecto “multiplicidad”. Producción en la que se sustrae tanto la forma del espacio como la forma del tiempo, que son en cambio las imágenes puras y, en esa medida, justamente lo irrepresentable en la (como) intuición, pero sin las cuales no sería posible.¹⁰²

(Hagamos un breve apunte sobre una observación que hace Kant en su “Handexemplar” al texto de los Axiomas de la intuición a propósito de la «extensión», *Extension*, y el espacio. Dice Kant: «Por eso el concepto de una magnitud extensiva no se refiere sólo a eso en lo que hay extensión, e.e. sólo a la intuición externa. El bienestar tiene magnitud extensiva de acuerdo con la longitud del tiempo que fue pasado con agrado, pero también hay magnitud *intensiva*, incluso un grado de este carácter agradable»¹⁰³. Es decir, el agrado puede ser conocido como “quantum” en la medida en que podamos reconocerlo empíricamente en el tiempo. Con lo que podremos “conocer” su duración, que es lo que podríamos llamar la “extensión del tiempo”. Pero esto sólo será así por cuanto podamos comprender que aquí está en juego ese conocimiento que es la psicología empírica. Por cuanto aquí las sensaciones pertenecen ellas mismas a las cosas y pueden comprenderse como fenómenos y como objetos-de-experiencia. La observación de Kant a propósito del bienestar, en la medida en que la consideremos como una representación meramente subjetiva, atingente al Sentimiento de placer y displacer, no tendría sentido. Si podemos conocer la sensación es porque se dan las condiciones fenomenológicas exigidas por el conocimiento, lo que quiere decir que la “intensión” es susceptible de mostrarse, que puede ser “fenómeno”, por tanto que puede considerarse como una intuición, aspectualmente cabal, o bien que puede considerarse como un trazo del ánimo en general, que es lo que estamos inten-

¹⁰² Krüger (1950) ha señalado que la intuición formal constituye, en efecto, el resultado de una síntesis. La imposibilidad de “pensar” el tiempo hace necesaria su exposición sensible por medio del espacio, que es lo que nos encontramos en la autoafección. El tiempo en cuanto tal, como instante, es el que constituye la multiplicidad en cuanto tal. Lo que sucede es que, como hemos apuntado en una nota anterior, el espacio queda así excesivamente “idealizado” al identificarlo todo él con lo “figurado” de la síntesis; o bien, al pensarse sólo como «intuición formal». En este sentido dice Krüger que el instante tiene que ser des-actualizado (*entaktualisiert*), para lo cual es necesario el espacio y la síntesis figurada, como «*entaktualisierenden Verräumlichung dessen, was an der Zeit das eigentlich Zeitliche ist*» (195). Siendo así por tanto que el espacio constituye el “ahí” de la representación en el que podemos demorarnos y en el que podemos sostener (*behalten*) el objeto como objeto-de-conocimiento. Sin embargo, cuando se piensa que la presencia del tiempo como instante requiere de la afección externa, y por tanto de un objeto que sea «*räumlich-beharrlichen*» (198), cuya permanencia “atravesará” así la sucesión y permitiera emerger fenomenológicamente al instante, ¿no se está vulnerando la condición esencialmente “sintético-trascendental” de la permanencia, su condición de esquema vinculado al tiempo en tanto que se “produce” de modo sucesivo?

¹⁰³ Refl. LXVIII: «*Daher geht der Begriff einer extensiven Größe auch nicht blos auf das, worin Extension ist, d.i. blos auf äußere Anschauung. Das Wohlbefinden hat extensive Größe nach der Länge der Zeit, die mit Annehmlichkeit verlebt wurde, aber auch intensive noch einen Grad dieser Annehmlichkeit.*».

tando ver en el movimiento.)

Esta es la facticidad a que nos referimos. El que siempre sólo podamos conocer extensivamente es porque pertenece a nuestro habérselas con la condición cualitativa de nuestra receptividad como esa necesaria apertura o estar en la multiplicidad en que consisten espacio y tiempo. Receptividad que siempre deberá poder reconocerse en el conocimiento, en el acto mismo de la aprehensión, que es donde nos encontramos con la figura del movimiento. Y que constituye propiamente a la intuición formal. La intuición “como objeto”, recuérdese. La intuición formal constituye el modo y manera en que se presentan fenomenológicamente los esquemas y la acción del esquematismo, la autoafección. Pero bien entendido que no se trata de ninguno de los “objetos” que encontramos en la geometría, sino del proceder mismo de su producción, el “tener lugar” mismo como lo hemos llamado de esta producción. La línea es en este sentido no una figura entre otras, ni siquiera la primera dimensión, sino el modo y manera en que fenomenológicamente emerge el esquema de cantidad. Lo mismo que podría serlo el círculo en tanto que obrado por un “describir” (siempre son infinitivos, lo que quiere decir, el acto mismo) o las dimensiones por un “poner”. En la mostración que es el esquematismo queda sustraída tanto la forma del espacio, que determina que la aprehensión sea siempre intuición, un habérselas con una multiplicidad inalienable, pero siempre como objeto, cabe una cierta unidad, la unidad fáctica de la representación; cuanto la forma del tiempo, que determina que la aprehensión sea siempre un habérselas con la multiplicidad en la que la multiplicidad nos concierne sustrayéndose-nos, que es lo que a la postre constituye la intuición como extensión, la mostración de la nada que es el movimiento (pero una nada, insistimos, que va de consuno con el espacio). Imágenes puras, por una parte, esquema de la cantidad, por otra. Cuando «yo produzco [*erzeuge*] el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición» (luego vendremos sobre ese “yo”), tiene lugar un trazo o inscripción en mi propio ánimo, en la que me ex-pongo yo mismo, esto es, tiene lugar la mostración fáctica misma de y como fenómeno o *Erscheinung* que tiene que acompañar a todo conocimiento. Este es el sentido en el que se dice que el movimiento pertenece a la filosofía trascendental. Pero, ¿y el pensar?

En la autoafección, insistimos, se trata de un di-ferir o un quiasmo en el que tiene lugar la acción del entendimiento sobre la sensibilidad, de modo que el entendimiento y su síntesis se mantienen a salvo, lo mismo que la sensibilidad y su forma (que, según hemos dicho anteriormente, no debería considerarse propiamente como síntesis). Lo cual sucede justamente como el di-ferir o el quiasmo entre la forma de la intuición y la intuición formal. Como un sentir, pero como un sentir que está al cabo de la teoría (o que constituye el cabo de esa teoría, el borde que la constituye en cuanto teoría). Es decir, porque tiene que tener lugar de un modo fenomenológico y, en este caso, atingente al conocimiento teórico, que es lo que nos lleva a la intuición y a su propiedad “aspectual” e “ideal”, todavía tiene que poder encontrarse en este quiasmo entre la forma de la intuición y la intuición formal el resguardo de la forma del pensar. O lo que es igual, esa su síntesis intelectual (la conciencia de la sola «facultad de enlace»¹⁰⁴), que Kant también llama «síntesis de apercepción»¹⁰⁵, tiene que poder reconocerse igualmente en la finitud de la apófansis que es la autoafección. Pero, ¿cómo?

Kant formula este quiasmo en términos de *autoconocimiento*, que es la otra figura que

¹⁰⁴ B 158: «und ich existire als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt ist».

¹⁰⁵ B 162, nota.

toma aquí la autoafección y que debe leerse a una con la de las acciones mismas de producir intuiciones formales (más arriba nos hemos referido ya a este extremo).

«Pero cómo sea distinguido el yo, el yo pienso, del yo que se intuye a sí mismo (pues yo puedo representarme como posible otra intuición siquiera como posible), aunque sea idéntico a éste como uno y el mismo sujeto, cómo pueda yo decir: Yo, como inteligencia y sujeto *pensante*, me conozco a mí mismo como objeto *pensado*, en tanto que me soy dado además de lo que esté dado en la intuición, solo que de la misma manera que los otros fenómenos, no tal y como soy ante el entendimiento, sino tal y como me muestro a mí mismo; esto no tiene ni más ni menos dificultad que la de cómo pueda ser yo mismo en general un objeto, y ciertamente un objeto de la intuición y de las percepciones internas»¹⁰⁶

El problema o la dificultad es el de una distinción. Como decimos, estamos ante algo que podríamos llamar “quiasmo” (como otro nombre para la idea de un diferendo). La distinción entre el “yo pienso” y el “yo pensado”, donde lo segundo resulta ciertamente paradójico si es así que esto otro yo sólo es posible en la medida en que se pone ahí como algo “dado”, y dado además en un modo fenomenológicamente reconocible y concernible, como fenómeno (*Phänomen*). Lo que quiere decir, mostrándose también en la intuición interna y en la percepción interna. Pero donde esto “interno” no se refiere a la prevalencia del sentido interno, sino simplemente al hecho de que aquí la intuición, en tanto que atingente a la determinación del pensar, sólo puede ser la intuición o la percepción interna, esto es, como el modo y manera en que para el pensar tiene lugar la mostración finita. Por tanto, al cabo del necesario distanciamiento fáctico que supone todo “objeto” (aquí, por eso mismo, “Object”). Por eso se sigue recordando justamente cuáles son las condiciones de una tal mostración. La necesidad de que sea el espacio, como la intuición “figurada” y “representadora”, el que constituye un tal fenómeno. El que la afección interna, la afección por el pensar, no puede escapar a él. El autoconocimiento no puede dejar de ser finito («por lo que hace a la intuición interna conocemos nuestro propio sujeto sólo como fenómeno, pero no conforme a lo que sea en sí mismo»¹⁰⁷); y, así, en otro lugar se habla de «nuestra autointuición en cuanto fenómeno»¹⁰⁸.

El autoconocimiento es un modo de expresarse el concernimiento que pertenece a todo conocimiento en tanto que lógico, según vimos en un comienzo. Por eso en esta parte, en la que a nuestro juicio se profundiza en un tal concernimiento como profundización general de carácter fenomenológico, es recurrente que este autoconocimiento aparezca siempre como la expresión de una cierta “atingencia fenomenológica”: «yo, ..., me conozco», «yo produzco el tiempo», y lo mismo, «nosotros no podemos hacernos representable el tiempo», «sólo conocemos objetos», etc. Porque y en la medida en que esto nos pone ante algo que «cualquiera podrá

¹⁰⁶ B 155-6: «Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschauet, unterschieden (indem ich mir noch andere Anschauungsart wenigstens als möglich vorstellen kann) und doch mit diesem letzteren als dasselbe Subject einerlei sei, wie ich also sagen könne: Ich, als Intelligenz und d e n k e n d Subject, erkenne mich selbst als g e d a c h t e s Object, so fern ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, nur gleich andern Phänomenen nicht, wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine, hat nicht mehr, auch nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als wie ich mir selbst überhaupt ein Object und zwar der Anschauung und innerer Wahrnehmungen sein könne».

¹⁰⁷ B 156.

¹⁰⁸ B 432.

percibir [tomar por verdadero] en uno mismo»¹⁰⁹. Es decir, porque de este modo puede «ser expuesto claramente»¹¹⁰; puede ser objeto de una exposición, *Darstellung*, fenomenológicamente más accesible (recuérdese lo que dijimos en su momento sobre el «modo de exposición»). El autoconocimiento es, así, algo que va de suyo con la crítica y con la reflexión y su hacerse cargo de sí misma. Por eso importa que el “yo pienso” sea comprendido en términos de su condición de acto. Pero aquí debe distinguirse cuidadosamente entre la síntesis de la apercepción y la síntesis figurada. Cuando Kant insiste en el § 25 en que el “yo pienso” no es nada más que «*actus*» no se refiere a la acción trascendental misma de la síntesis de la imaginación, sino justamente al concernimiento de nuestro pensar en tanto que finito, como sola espontaneidad, bien que fáctica, tal y como hemos visto en nuestro análisis de la forma del juzgar y de la reflexión. La espontaneidad meramente lógica que no puede separarse de mi condición de “existente”, como se indica claramente en estas líneas. Porque el acto que expresa el yo pienso es el de «determinar mi existencia»; no objeto alguno, sino el templar-se mismo de mi ser en tanto que fácticamente lógico. Y cuyo concernimiento por esta espontaneidad, en tanto que vinculada en su facticidad (o en tanto que fáctica espontaneidad) con la ex-sistencia, se encuentra (también o quizás en el modo más expreso) en el hecho que «yo me nombre [como] “inteligencia”»¹¹¹. Ahora bien, esta espontaneidad y esta «conciencia»¹¹² no son todavía lo determinante, es decir, la participación del pensar en la autoafección. Sin embargo, y esto es fundamental, tiene que ser así que esta forma, la forma del pensar en general (o la forma del pensar el objeto en general en tanto que ese pensamiento formal y esencial al entendimiento), constituya un concernimiento no separable del propio conocimiento y de la experiencia, que es donde hemos venido haciendo residir la facticidad de ese nuestro “habérmolas con” en que consiste el conocimiento en general (con independencia de lo que, también fácticamente, pueda tener lugar como conocimiento práctico).

Lo que decimos es que el pensamiento que es del objeto en general, el que se abre en el quicio entre fenómenos y noumenos, tiene que considerarse como algo que siempre y en cada caso está ahí, como esa forma del juzgar y ese estar-en-la-partición que es el juicio como un estar-al-cabo-de-la-nada. Por tanto, no como una suerte de diferencia que distribuyera, a un lado y a otro, de modo que cuando nos encontramos con uno de ellos, pongamos con el fenómeno, tengamos que poner encontrar “a resguardo” al noumeno. Se trata más bien de una diferencia en la que nos encontramos y que constituye por eso justamente una particular vinculación de lo separado por ella (o mejor, “como ella”, “como diferencia”). Por eso es tan importante que el yo pienso que articula la forma lógica y que constituye el “soporte” de las categorías puras sea una representación que no es una intuición. Que sea un particular “pensamiento”, en verdad «un

¹⁰⁹ B 157, nota: «*wird ein jeder in sich wahrnehmen können*».

¹¹⁰ B 156: «*kann dadurch klar dargethan werden*».

¹¹¹ B 158, nota. «*..., daß ich mich Intelligenz nenne*».

¹¹² *Ibid.*

pensar» (*ein Denken*)¹¹³, el acontecer mismo (una acción-y-efecto¹¹⁴) de la propia reflexión en su estar al cabo de la nada del pensar, que es lo que Kant piensa fenomenológicamente como «intuición empírica indeterminada» o como «sentimiento». Precisamente como lo que sólo se puede “mostrar” en virtud de la autoafección como el “resguardo” del propio sujeto. Esta es la clave para comprender el pensar (porque ha de convenir además a todo lo que hemos dicho de la determinación cualitativa y fenomenológica de las intuiciones de las que, precisamente, se tiene que distinguir como tal pensar —la contraposición se establece en estas líneas justamente entre un pensar y «un *intuir*»¹¹⁵).

La síntesis propiamente cognoscitiva, la síntesis en la que tenemos la producción del esquema, el esquema como producirse mismo la intuición formal, tiene lugar al mismo tiempo como sentir-se el sujeto en tanto que pensar. Que es lo mismo que decir, como la intuición empírica como la que “se siente” el pensar mismo en tanto que vinculado siempre a una determinación y a una acción de síntesis sensible. Por eso es fundamental tener en cuenta que en la síntesis intelectual tenemos el «determinar», *be-stimmen*, mi existencia. El templar-se mismo del sujeto en tanto siempre únicamente existe como yo pienso en punto a un conocer que siempre tiene lugar fácticamente, esto es, en todo momento. Pero donde este templarse, decimos, como “un pensar” que se opone a “un intuir”, debe comprenderse a una con la mostración y la constitución figurada del conocimiento (entiéndase, porque lo que queda de todo punto fuera es que haya algo como un “ser en sí mismo”, una “esencia” que pueda considerarse al margen de cualquier concernimiento finito, que es lo que constituye propiamente la “cosa en sí”). Téngase en cuenta que el pensar o el “yo pienso” no acontece sin más, sino que tiene que hacerlo siempre de un cierto modo. Esta es una limitación fáctica fundamental que hemos encontrado en (como) la forma del juzgar. Lo que señala Kant en la nota de B 422-3 es que «lo empírico» constituye la condición de aplicación o uso de la Facultad de pensar pura. Pero no que esta Facultad no haya de tener lugar siempre de un modo fenomenológicamente reconocible, “como algo”, que es lo que nos encontramos justamente en las categorías puras. Los modos en que acontece la reflexión en este sentido, como mero templar-se el pensar en punto a la intuición en general. Una intuición que, por lo mismo, no es “una” cierta intuición, la propia de este pensar, sino que constituye nada más que la pura respectividad o la pura nada de la sensibilidad en relación a la cual, o mejor, en cuya relación siempre tiene lugar el pensar el objeto en general. Por eso (otro modo de expresarse esto) siempre como pensar de un objeto-en-general (el yo pensado «como objeto» de antes). Por eso, también, siempre una intuición-en-general (ahora volveremos sobre ésta).

Pero esta síntesis intelectual no es nada más que un tal “determinar”. La *determinación* propiamente dicha es la síntesis figurada en cuanto tal. Lo que quiere decir, ni el “determinar” mismo, que es lo que constituye esta especie de “resto” del pensar como indeterminado intuir,

¹¹³ B 157. El subrayado es de Kant.

¹¹⁴ Navarro Córdón (2002: 63) ha señalado cómo en la “autoafección” de lo que *no* se trata justamente es de descubrir «sin más un “horizonte trascendental” en el sentido del producto o rendimiento o prestación de una conciencia trascendental separada respecto de toda dependencia empírica y foco soberano de la constitución de los modos regionales de ser». Se trata más bien, con Heidegger, de una suerte de «Claro (*Lichtung*)» en el que el “sí-mismo” se muestra como una estructura finita de vinculación (nuestro), como «el efecto-reflejado del carácter de “sí mismo” de las cosas, que es lo primero que se sostiene ese Claro como tal». Luego volveremos sobre este texto.

¹¹⁵ B 157.

como sentir, etc., ni tampoco «lo determinante» o «lo determinable» que, como hemos visto más arriba en nuestro análisis de la estructura formal de la determinación, en verdad no pueden separarse. La determinación tiene que pensarse como la síntesis trascendental de la imaginación, pero, según esto que acabamos de decir, de modo y manera que podamos reconocer fenomenológicamente lo determinable y lo determinante.

Por de pronto tenemos que lo determinante es el entendimiento y ese su «influjo sintético», la síntesis intelectual o de la apercepción (por eso se dice que tal influjo es “sintético”). Lo que sucede es que, como venimos diciendo, esto determinante no puede encontrarse así, sin más ni más, como “esto”. Más bien lo que nos encontramos es que en la determinación lo determinante “se muestra” en lo que queda más acá de la objetividad y su constitución trascendental que es el esquematismo, a saber, en ese sentimiento a que nos hemos referido hasta ahora. Esta es la verdadera condición fenomenológica del objeto en general. Un pensamiento formal, pero un pensamiento que es siempre y al mismo tiempo un cierto sentir-nos y estar al cabo de la nada, un cierto estar-en-la-partición como lo hemos llamado también. Pero que sólo viene a tematizarse justamente cuando se trata, en el capítulo dedicado a ello, de la «diferencia» que lo atraviesa, que es la diferencia entre fenómenos y noúmenos; cuando se trata del sentido de la restricción de la sensibilidad. Un pensamiento que constituye el sentir-nos en la acción misma determinante que tiene lugar al cabo de nuestra sensibilidad, que es una sensibilidad finita.

Lo mismo sucede, por el “lado” de lo determinable, con la forma de la intuición. En el movimiento que es el esquematismo podemos reconocer la forma de la intuición, pero no como tal (algo así no es posible desde el momento en que las intuiciones puras son “ideales”), sino en aquello que la intuición formal contiene como condición de la presencia y constitución de los objetos de conocimiento como fenómenos, en este caso el ser magnitudes extensivas, el tener un cierto “cuántos”, respecto a lo que, al igual que en el caso de la forma del pensar, la propia forma de la sensibilidad se sustrae (por eso “trascendentalmente” ideales). Se trata de la misma sustracción, esto es, a una con la propia facticidad del conocimiento o de su tener lugar que es el esquematismo. Pero que también, lo mismo que en el caso de la forma del pensar, tiene su propio “lugar”, ese su concernimiento expreso, fuera de la Deducción, en este caso en la Estética trascendental. Concretamente en la «Exposición metafísica» de las intuiciones.

Lo determinante y lo determinable “escapan”, cada uno a su manera, pero siempre fenomenológicamente, a la determinación (donde la propia disposición en la “arquitectura” de la Crítica, en el modo y en la exposición misma, tendrá que considerarse igualmente como parte de ese modo).

El esquematismo consiste así en el influjo sintético del pensar en la sensibilidad. En este caso se trata, como hemos comenzado esta sección, de introducir la diferencia en que consiste la reflexión en punto a la cantidad, como la diferencia lógico-metafísica que consiste en sostener la unidad como unidad de una multiplicidad que la niega, y la multiplicidad como multiplicidad al cabo de una unidad que igualmente la niega. Como los conceptos de reflexión son diferencias que unen, lo que verdaderamente contiene el pensar que constituye el momento de la “cantidad” no es sino el “cabo” mismo de toda diferencia entre uno-múltiple. Pero esto no es explicar demasiado. La cuestión es que el propio pensar requiere para constituirse en y como juzgar que aquello respecto a lo que sólo puede tener lugar el juicio sea eso, lo absolutamente otro que el pensar. Que es lo que nos encontramos como la nada de la sensibilidad, la sensibilidad como representación finita. Tiene que poder encontrarse con la singularidad, por tanto con la presencia de lo ente sensible en tanto que determinado por la totalidad, como “unicum” (y no como “uno”, que constituiría más bien el concepto). Encontrarse (tanto en el sentido de “toparse con” como en el de “estar”) que es en lo que va a consistir su influjo.

El entendimiento, como genuina facultad de pensar que es, piensa siempre en punto a su identidad, por tanto, de modo judicativo, en la apertura que supone la partición del juicio que piensa lo que ya no es identidad. Cuando el sujeto es aquello que no puede constituirse en modo alguno como predicado y con ello también lo requerido para la forma misma o para la relación que es el juzgar, el fin o límite necesario en el que sólo va a poder constituirse el juicio como predicación. Si podemos hablar aquí de una síntesis (la de apercepción), es en la medida en que el juzgar alberga esta profundidad fáctica. Y, así, por lo que hace a la cantidad tenemos que el juicio propiamente cognoscitivo, como propio del conocimiento en general, es el juicio singular. Que es aquel en el que la partición se establece de modo absoluto: la identidad del pensar y de la conciencia en el predicado ante lo que en cuanto tal no es predicado. Por eso la categoría que corresponde a la singularidad es la de «totalidad». Como el sostenerse el entendimiento en su identidad lógica como “el mismo”, como universal pues, frente lo que no puede reducirse a unidad y sólo puede ser “único”; su diferencia esencial y constitutiva. Pero donde, como vimos, este sostenerse es en lo que consiste propiamente la reflexión. Se trata del propio tener lugar y acontecer en todo momento del pensar. Acontecer que es el de un sostenimiento, como lo llamamos, en esa diferencia. Un sostenimiento que podría llamar perfectamente “síntesis”. El esfuerzo que ese sostenerse frente a la nada en que consiste la reflexión. En este caso el sostenerse la unidad frente a la multiplicidad.

La clave de este sostenerse está en esta nada de la sensibilidad. Porque, ¿no hemos dicho también que no puede haber simplemente “sensibilidad”, sino que hemos de poder encontrarnos en cada caso con una sensibilidad “particular” —porque justamente estamos siempre vinculados al “caso”? Lo que nos parece es que ciertamente sólo podemos hablar de esta sensibilidad que es la nuestra. Sin embargo, si la autoafección y el encontrarse mismo de esta síntesis con la sensibilidad que es la nuestra tiene lugar de este modo, es decir, quedando la síntesis intelectual como mero sentimiento, a resguardo por tanto de cualquier aspectualidad, entonces lo que hemos visto en la reflexión, la que tiene lugar en punto a la cantidad pero también en punto a los demás momentos, es una vinculación con la nada que corresponde a estos nuestros modos de intuición. Precisamente como aquella que queda fenomenológicamente despejada en su mostración finita (donde lo que se muestra lo hace como “eso”, y lo hace absolutamente como nada más, acotado espacial y temporalmente de modo absoluto, como singular que es). En la propia autoafección, pues. Esto significa que la nada que fenomenológicamente emerge en la síntesis intelectual será la del tiempo, es decir, la nada del instante, como ese modo en que sólo podemos habérmolas en la reflexión con la totalidad que supone la sensibilidad. (De hecho, bien puede considerarse que la ley que rige la síntesis intelectual, el principio de no contradicción en el que encontrábamos la posibilidad misma de concordancia, tiene en el instante, con esa su peculiar condición fenomenológica queremos decir, esa nada por la que es posible la vinculación libre que vimos en su momento. Con lo que la segregación de este principio, por impropia, de la «condición temporal»¹¹⁶ debe entenderse en el preciso sentido que supone la segregación de la experiencia y su posibilidad, por tanto en el sentido del esquematismo, pero no de la forma misma de la sensibilidad que tiene en el instante el modo de “mostración” requerido para esa nada del pensar que es la sensibilidad. En la medida en que, como decimos, pueda considerarse en cierto modo como la ausencia sin más de tiempo. Como el modo en que sólo puede “ponerse ahí” lo suprasensible, si se nos permite expresarlo así.) Por eso mismo, ese habérmolas queremos decir, es siempre sentimiento y no intuición (o si intuición, empírica e

¹¹⁶ A 152/B 191.

indeterminada). Tenemos así el quiasmo a que nos hemos venido refiriendo. Pues la síntesis intelectual no puede considerarse al margen de la síntesis figurada sino justamente como la que se oculta. Pero que se oculta, y esta es la clave, determinando o como la determinación de nuestra forma de intuición. Que, también a su manera, como hemos visto, se oculta igualmente en el movimiento. Haciendo que emerjan por tanto las intuiciones formales y que lo hagan justamente como unidades espacio-temporales (donde lo que se muestre resguarde al mismo tiempo a la forma de la intuición). Y siendo ese emerger el esquematismo mismo, su “tener lugar” fáctico según lo hemos llamado antes. Nunca una determinada “figura”, recuérdese, aunque en verdad sólo pueda acontecer en una determinación de “algo como algo”, esto es, siempre al cabo de un cierto concernimiento por el conocimiento, en este caso la experiencia.

Esto queda claro en el ejemplo de la síntesis de la aprehensión de una casa, que apunta justamente a esta primera categoría, la de la cantidad (al primero de los Principios, el de las magnitudes extensivas).

«Si yo, p.e., convierto en percepción la intuición empírica de una casa por medio de la aprehensión de la multiplicidad de la misma [la intuición empírica] es porque me encuentro a la base la *necesaria unidad* del espacio y de la intuición sensible externa en general, y dibujo por así decir su figura en conformidad con esta unidad sintética de la multiplicidad en el espacio. Pero justamente esta misma unidad sintética es la que, cuando abstraigo la forma del espacio, tiene su asiento en el entendimiento y es la categoría de la síntesis de lo homogéneo en una intuición en general, e.e., la categoría de magnitud, a la que tiene que ser totalmente conforme aquella síntesis de la aprehensión, e.e. de la percepción.»¹¹⁷

Para que tenga un conocimiento de la casa, lo que quiere decir, para que la intuición empírica y su mera multiplicidad, que es la de la forma del espacio, se conviertan en conocimiento, por tanto en percepción (que es la sensación acompañada de conciencia, la sensación reconocida en el concepto), hace falta que en la aprehensión misma tenga lugar el esquematismo. Es decir, la vinculación entre la forma de la intuición y la forma del pensar. Conocer (hacer de la intuición empírica percepción) consiste así en «dibujar, *por así decir*» (este subrayado es mío) la figura de la casa, dibujo en el que se vinculan, como decimos, por medio de la afección, el concepto de cantidad, el concepto de la unidad acotada de “algo”, con la multiplicidad sensible de la intuición en general (donde, por tanto, el “por así decir” debe entenderse por cuanto el esquematismo quiere distinguirse justamente de toda figura; que es por lo mismo que recurre a las figuras de la matemática, por lo que tienen de desvinculación de figuras concretas —que, como hemos visto, es donde está el nervio mismo de su sentido y de su dificultad). Tenemos así el conocimiento mismo, la aprehensión de la propia casa como conocimiento, la percepción, va de consuno con su constitución como validez, esto es, va de consuno con (en el fondo se trata nada más que de una forma de “adquisitio”) la constitución de la categoría como concepto esquematizado. Que es como a nuestro juicio ha de entenderse esa “conformidad” o condición de “conforme a”, *gemäß*, que ha de guardar con la categoría; justamente porque no es otro concepto o una representación lo que guarda conformidad, sino la aprehensión misma como percepción o

¹¹⁷ B 162: «Wenn ich also z.B. die empirische Anschauung eines Hauses durch Apprehension des Mannigfaltigen derselben zur Wahrnehmung mache, so liegt mir die *n o t h w e n d i g e E i n h e i t* des Raumes und der äußeren sinnlichen Anschauung überhaupt zum Grunde, und ich zeichne gleichsam seine Gestalt dieser synthetischen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäß. Eben dieselbe synthetische Einheit aber, wenn ich von der Form des Raumes abstrahire, hat im Verstande ihren Sitz und ist die Kategorie der Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt, d.i. die Kategorie der GröÙe, welcher also jene Synthesis der Apprehension, d.i. die Wahrnehmung, durchaus gemäß sein muß».

como tener lugar mismo el conocimiento. Tenemos así, como se señala en el texto, y de manera abstracta pero que confirma nuestra lectura de la autoafección, que por una parte está la unidad que tiene su asiento en el entendimiento (donde la idea de «asiento», *Sitz*, refuerza esa su condición solamente intelectual, su adscripción metafísica diríamos); por otra, la forma de la intuición, que en verdad sólo puede reconocerse como tal justamente si la «abstraigo», *abstrahire*, de la síntesis figurada. Pero donde la síntesis figurada tiene lugar en esa «figura de la casa», que es la intuición formal.

Como muy bien se señala aquí, el “concepto” que nos proporciona el conocimiento de la casa en punto a este primer momento de la reflexión no puede ser otro que el de «*magnitud*», como nombre para “cantidad”, que es la determinación cognoscitiva de los objetos de la experiencia, el que constituyen siempre algo extensivamente, en la aprehensión. O bien, donde el “esquema”, la determinación universal de la intuición en punto a la cantidad, es el *número*, el que todo fenómeno ha de tener un “cuántos”. Por eso lo que se produce en el esquema de la cantidad es el tiempo (en el sentido que hemos apuntado antes) en lo que hace a su condición de multiplicidad, como «*-reihe*» del tiempo¹¹⁸; como el necesario sucederse de “uno”, “uno”, “uno”, en la intuición, ex-tendiéndose.

10.7. Repetición. La cuestión de la aplicación. Paso a las «Anticipaciones».

Intentemos precisar el sentido en el que nos parece que la matemática se está poniendo en juego aquí. Por tanto, hasta dónde llega el calado del hecho de que el movimiento pertenezca no sólo a la geometría sino «incluso a la filosofía trascendental» ya que, y esta es la clave, estamos, en efecto, ante una «ciencia pura» que, a diferencia de la ciencia que se ocupe de las costumbres, no debe «albergar en sí nada empírico»¹¹⁹. El problema de la matemática es, nos parece, el de la arquitectónica de una Razón que comprende una metafísica que puede albergar cierta determinación empírica, bien que empírico subjetiva (lo que Kant en algunos textos llama justamente «metafísico»); el problema del lugar de una «doctrina general del movimiento». Porque, si bien la filosofía trascendental no es una tal doctrina es claro, por lo que hemos visto en los *MA*, pero también por lo que se dice en los primeros Principios del entendimiento, que el movimiento tiene una profundidad fenomenológica indiscutible. La profundidad que le da justamente a la matemática su validez y que, por eso mismo —esto es lo que vamos a intentar mostrar aquí—, tiene que poder encontrarse igualmente en la filosofía trascendental (pero no porque la matemática pertenezca a esa arquitectónica, que es la del uso filosófico, en punto al conocimiento propiamente dicho, sino porque y en la medida en que la “aplicación” de la matemática nos revela ya la profundidad que algo así como “lo empírico” tiene en el seno de la metafísica). Para lo cual, y por eso se completa el título de esta sección con una referencia al esquema de cualidad, habrá que ver en qué medida el esquematismo constituye *in toto* autoafección, lo que significa que no podrá escapar a la sensación, que es donde el movimiento (en este otro calado) va a resultarnos fundamental.

La posibilidad de que la matemática tenga una aplicación significa, como hemos señalado en lo anterior, la insistencia en la idealidad del conocimiento mismo. De hecho, lo que encontramos en la Estética es una “trascendentalización” de la matemática, lo que quiere decir,

¹¹⁸ A 145/B 184.

¹¹⁹ A 14/B 28.

justamente, el recuerdo de que no puede haber uso matemático de Razón a menos que primero tengamos algo así como “conocimiento”. «todos los conceptos matemáticos no son por sí mismos conocimientos a menos que se presuponga que hay cosas que sólo pueden presentársenos de acuerdo con la forma de aquella intuición pura sensible. Las cosas en el espacio y el tiempo, sin embargo, sólo están dadas en la medida en que son percepciones (representaciones acompañadas de conciencia), es decir, en la medida en que están dadas por medio de representación empírica»¹²⁰. Lo mismo, esta especial relevancia para mostrar la idealidad del conocimiento, se encuentra en el hecho de que sea fundamental para la metafísica de la naturaleza, porque la matemática revela en ésta que estamos ante un conocimiento que es sólo “ideal” (o ideal-metafísico si puede decirse de esta manera) y que por eso mismo sirve al propósito de salvaguardar el conocimiento empírico, esto es, porque y en la medida que sirve al propósito de poner a salvo a la naturaleza corpórea (valga la expresión) del vacío. Pues el concepto, su sentido último y su posibilidad (la de la representación de fin), están en la existencia de las cosas, que es lo que antes que nada ha de ponerse a salvo (y con ella, la finalidad). (Si se quiere, se trata de poner a salvo la experiencia como territorio y la diferencia, sustentada en éste, entre dominio y domicilio.) Pero esto también, precisamente, ha de tener lugar en punto a la constitución del conocimiento, donde una tal “trascendentalización” de la matemática va a una con una profundización metafísica en el seno mismo de la validez. Pues la matemática constituye, decimos, algo de la profundización en la idealidad que tiene lugar tras la aparición de la Crítica (estamos pensando en los *Prolegomena*). Esto es, una profundización en la idealidad trascendental. De este modo, en los *MA* vemos que se trata de salvaguardar la idealidad precisamente allí donde tiene lugar el conocimiento metafísico, lo que quiere decir, también cuando el conocimiento *a priori* comprende algo empírico. En lo cual, la posibilidad de una “naturaleza corpórea”, se reafirma todavía más la constitución ideal-trascendental de la sensibilidad, ya que eso “empírico” mismo es traído todavía “más acá”, si puede decirse así, en la constitución de la sensibilidad (en su condición de hechura). De este modo en la segunda redacción de la Crítica podremos hablar de una suerte de “retracción” de esta posibilidad sobre la “naturaleza en general”. Pero para reforzar la formalidad de ésta (que es el refuerzo del idealismo trascendental), no para reducirla a la naturaleza material.

En todo caso, la profundidad que buscamos en la filosofía trascendental tiene su *crux* en el movimiento del que se habla en la Deducción B. Y aquí es donde debemos volver a revisar los Principios matemáticos del entendimiento puro. Porque, como apuntamos ya, hay una segunda aplicación de la matemática, que es la que tiene lugar en las Anticipaciones de la percepción. Y donde si es así que, como vamos a intentar mostrar, el esquematismo viene a reformularse en la segunda redacción, esto deberá alcanzar a todos los principios. También a los Principios dinámicos. Para lo cual, y esta es la razón de que vengamos ahora sobre las Anticipaciones, es fundamental que la cualidad se avenga a una tal radicalización en el mismo sentido que la cantidad. Pero, ¿es así?

¹²⁰ B 147: «sind alle mathematische Begriffe für sich nicht Erkenntnisse, außer so fern man voraussetzt, daß es Dinge giebt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäß uns darstellen lassen. Dinge im Raum und der Zeit werden aber nur gegeben, so fern sie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorstellungen) sind, mithin durch empirische Vorstellung.».

CAPÍTULO XI

LOS PRINCIPIOS DEL ENTENDIMIENTO PURO Y EL PROBLEMA DE LA MATEMÁTICA

11.1. Las «Anticipaciones de la percepción». Análisis fenomenológico de la cualidad de los juicios.

Probablemente las «Anticipaciones de la percepción» sean uno de los textos menos atendidos o, en su defecto, de los peor interpretados a la hora de comprender lo que hemos dado en llamar “el problema de la matemática”. Esto es lo que sucede siempre que se deja el sentido y alcance de una tal aplicación en los primeros Principios, que son los únicos que se declaran expresamente como «principios de las matemáticas de los fenómenos». Cuando, es claro, son igualmente matemáticos. Pero precisamente de un modo y manera ciertamente dificultoso (piénsese por de pronto en que son el segundo de los Principios en extensión, tras la Segunda Analogía). El final de este texto formula, en efecto, una extraña “paradoja”. Una “paradoja” que resulta ciertamente de la confusión entre “matemático” y “cuantitativo”. La paradoja, decimos, de que (aquí nos limitamos a formularla, “nominalmente” si se quiere) sólo podemos conocer *a priori* de la cantidad una cualidad, la de la continuidad, y que de la cualidad sólo podemos conocer *a priori* una cantidad, la intensiva¹. Es decir, la paradoja de que el conocimiento *a priori* de las magnitud de los fenómenos parece no encontrarse en la propia magnitud (en lo que sigue veremos por qué queda expresada de esta manera lo que formula Kant como la remisión de la cantidad a la cualidad y a la inversa).

Lo que tenemos, en efecto, en los Axiomas de la intuición no es la “anticipación” (empleando esta expresión en un sentido amplio²) de cantidad alguna, de una “quantitas”, que es lo que sólo puede tener lugar en la experiencia («todo lo demás queda a cargo de la experiencia»³), sino justamente la necesidad de que el conocimiento tenga siempre lugar como reconocimiento

¹ A 176/B 218: «*Es ist merkwürdig, daß wir an Größen überhaupt a priori nur eine einzige Qualität, nämlich die Continuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen) nichts weiter a priori, als die intensive Quantität derselben, nämlich daß sie einen Grad haben, erkennen können*».

² Cf. p.e. A 178/B 221.

³ *Ibid.*: «*alles übrige bleibt der Erfahrung überlassen*».

de una multiplicidad. Esto es lo que significa la cualidad de la continuidad (la continuidad como “quale”). El hecho de que el espacio y el tiempo sean «*quanta continua*»⁴ apunta a la necesidad de que nuestra aprehensión de los fenómenos sea siempre y únicamente un insistente diferir, que es en lo que consiste en el fondo la «intuición». «Tales magnitudes [espacio y tiempo] también pueden llamarse *fluyentes*, ya que la síntesis (de la imaginación productiva) en su producción es un avance en el tiempo cuya continuidad suele designarse particularmente por medio de la expresión “fluir” (discurrir)»⁵. Lo que, como vimos más arriba, encontramos en la *Diss.* como la «ley metafísica de la continuidad». La magnitud extensiva constituye un diferir, como hemos visto, pero justamente un insistente diferir; pues siempre se pasa de una “parte” a otra “parte” de la intuición. Que es lo que significa el principio, la condición inalienable de la multiplicidad y con ella de nuestro “habérmolas con” finito, que es la intuición. Lo que hace el pensar, el rendimiento de la síntesis intelectual, no es sino distinguir, es decir, distinguir-se y reconocer-se como tal pensar, como conciencia o como “yo pienso”, en esa continuidad. La distinción que se establece entre la identidad y la diferencia y que es llevada, por medio de la afección, a la multiplicidad de la forma de la intuición. La generación o producción, la “construcción” del número o del tiempo como serie, no es sino esta particular afección en la que nos reconocemos como cabe una multiplicidad. Lo que quiere decir, en la que podemos reconocer “partes” en general. Esto es la consecuencia de la facticidad del conocer, también en punto a la validez. Esa determinación que nos encontramos en la intuición formal cuando es descrita como la presencia de la intuición «como *objeto*». Ahora bien, la determinación de la continuidad de la magnitud no se descubre en el examen fenomenológico de la necesidad de una “quantitas”. La continuidad no se descubre en el examen de la cantidad y la multiplicidad misma de la intuición que viene a imponerse como el aspecto necesario que anticipan los Axiomas. Como acabamos de decir, la reflexión sólo nos lleva al reconocimiento/ distinción del “yo pienso” cabe la multiplicidad de la sensibilidad del espacio y el tiempo. Es decir, al reconocimiento de la singularidad de los objetos de la experiencia como estar-al-cabo-de-la-totalidad (estar-al-cabo que es la reflexión).

La continuidad es la cualidad de la magnitud en tanto que magnitud extensa. En tanto que magnitud o cantidad en general, fenomenológicamente hablando (como un aspecto necesario de la constitución de los objetos de conocimiento o fenómenos). Los principios de la cualidad son también principios matemáticos. De hecho, constituyen los otros principios matemáticos, aquellos que dan cuenta, no de otra magnitud, sino de aquello de la magnitud que hace falta para que tengamos en general “quantitas”, es decir, para que tengamos en general “extensión”. En la medida en que la cantidad necesita de cierta cualidad para comprenderse cabalmente. Por tanto, incluso para que pueda comprenderse cabalmente (pues de otro modo no se entendería la copertenencia de ambos principios “como matemáticos”) la condición de “principio” de los Axiomas. La “paradoja” formulada más arriba estriba justamente en que es precisamente en esta su condición de “principios”, en lo que en verdad pueden anticipar cada uno, que se parecen inmersos en una suerte de remisión. En el sentido de que lo principal de la magnitud se remite y en cierto modo también cae en una remisión hacia lo que no es magnitud; al tiempo que lo principal de la cualidad de la magnitud se remite y cae también en una remisión hacia lo

⁴ A 169/B 211.

⁵ A 170/B 211-2: «*Dergleichen Größen kann man auch fließende nennen, weil die Synthesis (der produktiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Kontinuität man besonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt.*»

que no es cualidad. Como una recíproca elusión si se quiere, la de que cada principio encuentra su fundamento en aquello de lo que no es principio. Pero la clave la paradoja no está en esto. De hecho, una tal remisión y lo paradójico que conlleva es sólo nominal a menos que una tal elusión signifique que el fundamento de los principios es que el en verdad se remite o está-en-remisión. Lo que quiere decir que cuando se vuelve sobre la “cantidad” en el segundo principio ya no se significa lo mismo que cuando se habla de “cantidad” en el primero, sino que se está ya “más allá”; pero también, para que la ambigüedad no se pueda desanudar simplemente convirtiendo significados y sustituyendo lo que conviene por “cantidad” en cada caso (de otro modo la paradoja seguiría siendo meramente nominal y no tendríamos en verdad una dificultad que se dé a pensar), la “cualidad” que revela el sentido de la “cantidad” tiene que entenderse eludiéndose en el segundo principio y por tanto también en remisión hacia un fundamento que tampoco podamos considerar como cualitativo. Que es adónde apunta la “retorsión” si nos permite la expresión, del sentido de “magnitud” cuando se dice “intensiva”. Pero sigamos con el análisis de la cualidad y de su principio.

En lo anterior nos hemos fijado que en la síntesis intelectual de la cantidad, la síntesis que encontramos en el juicio singular, es el reconocimiento de la finitud constitutiva del pensar en tanto que se las ha con la sensibilidad finita (de la intuición en general), por tanto con una totalidad que sólo se muestra en la sustracción, que es justamente la nada que reconocemos intelectualmente y que en la reflexión se expresa como identidad y diferencia. Esto no significa que podamos reconocer de antemano la “quantitas”. De lo que se trata en el esquematismo de la cantidad es justamente de una producción y de un estar al cabo mismo de la diferencia; ese fluir que es la serie del tiempo. Esto es, se trata de que haya siempre “quantitas”, que es lo que reconocemos como “quantum” (categoría). Por eso, cuando hablamos de que algo tiene “un” número es porque arbitrariamente hemos “dividido” la intuición y hemos tomado como “unidad” una “quantitas” y no otra, que es lo que se llama «medida»⁶ (como la relación entre la «magnitud originaria», que sería la intuición pura, y la «magnitud derivada», que sería el número, objetivo sólo por comparación con la medida⁷). Pero lo que no es arbitrario (no lo es fenomenológicamente), lo mismo que hemos visto en el caso de la construcción, es el hecho de que siempre todo fenómeno tenga una “quantitas”, que sea siempre “quantum” (que sólo pueda reconocerse como fenómeno en tanto que objeto-extenso), por tanto que siempre tenga partes (que sea una multiplicidad en cuanto tal), así como tampoco que este número sea un cierto número. Esto es así desde el momento en que, como sabemos, la totalidad que es la intuición tiene siempre que poder recortarse en el fenómeno. “Recorte” o “limitación” en la que concepto e intuición se copertenecen. Y que es lo que por de pronto nos encontramos en la facticidad de la intuición formal. Es decir, el hecho de que todo fenómeno se presenta en la experiencia siempre como una determinada figura o suceso, recortado en la intuición que lo hace posible, como el *quantum* que nos va permitir reconocer todo límite como “configurador” (tanto de la figura como del evento), pero que, justamente, y tenemos que recordarlo aunque sea una obviedad, no es el propio *quantum*. Porque la diferencia ontológica no puede superarse nunca (esta es la obviedad). Tampoco en los Principios mismos (que es adónde nos viene trayendo el problema fenomenológico mismo). Tenemos, por tanto, que «Cuando es interrumpida la síntesis de la multiplicidad del fenómeno se tiene un agregado de una pluralidad de fenómenos (y no propiamente

⁶ KU, § 26 (V, 251).

⁷ Fort., Nachlaß, XXIII, 475: «Die Ursprüngliche GröÙe wird nicht durch die synthesis gedacht. Alle abgeleitete GröÙe ist nur comparativ nemlich verhältnisweise zum MaaÙe».

el fenómeno como un *quantum*), el cual [agregado] no se produce por la mera prosecución de la síntesis productiva de una cierta clase [de intuición], sino por la repetición de una síntesis que siempre se abandona»⁸. Esta repetición es en lo que consiste la medición; que es, vamos a llamarlo así, el conocimiento “aritmético” de los fenómenos. Es decir, porque el conocimiento del cuántos de un fenómeno constituye una apreciación matemática, por tanto lógica (en el sentido en que lo es el conocimiento, esto es, no como meramente estética pero tampoco como meramente lógica). Y porque el principio matemático de los «Axiomas» no hace sino establecer el *factum* de que todo fenómeno puede ser objeto de una tal apreciación. No el que todo fenómeno sea extensivo porque pueda ser medido, sino el de que como todo conocimiento es extensivo entonces puede ser medido; en el sentido que ya hemos visto que tiene la idea de “aplicación” para la matemática. El sentido, si se quiere, de «magnitud en general», que «no puede explicarse si no es más o menos así: que es la determinación de una cosa gracias a la que se puede pensar cuántas veces está puesto uno en ella»⁹ (donde lo que se lleva a cabo en los Axiomas no es, claro, una explicación o definición, que es lo que tenemos en este texto, sino una justificación o deducción de un principio del entendimiento; el fundamento de aquella explicación). Pero también tenemos, y esto es fundamental para comprender la cuestión de la cualidad, que todo fenómeno se encuentra siempre como un “algo” (ahora vamos a ver qué significa esto). Es decir, que hace falta otro modo de tener lugar el habérmolas con la cantidad que pueda dar cuenta de esta determinación.

Todo fenómeno comprende siempre ciertas “cualidades”, aquellas que siempre únicamente pueden venir dadas por los sentidos, recuérdese, por tanto siempre sólo empíricamente. Ahora bien, la cualidad constituye, por esto mismo, lo que en el fenómeno nos lo hace “presente”. El objeto de experiencia es, comprendido cualitativamente, en tanto que sea posible un concernimiento y un “habérmolas con”, acudiendo a la articulación de los distintos títulos de las categorías, es, por lo que hace a la cualidad, decimos, “algo”. Lo que quiere decir, “no-nada” (todo “esto” es siempre “y-no-nada”). Esto es (lo que quiere decir), “limitado”. Para poder considerar fenomenológicamente la cualidad habrá que comprender la diferencia que se pone en juego en ella. Diferencia que habremos de encontrar también en eso que fundamenta el principio, el modo y manera de la percepción, sensación con conciencia, recuérdese, y no en otra cosa (ni intuición, ni tampoco experiencia, que será la determinación fenomenológica esencial de las Analogías). La diferencia está, por de pronto, en la articulación lógica que suponen los conceptos de reflexión cuando se consideran como esa diferencia que une lo que separa y que se ve en el tercero de los juicios de cada título, como aquel en el que tiene lugar la “síntesis” de los otros dos modos, esto es, como aquel que da cuenta de la originaria acción de la reflexión como juzgar y sólo respecto a la cual pueden entenderse los dos primeros modos.

Pero pasemos al análisis de los juicios que corresponden al momento de la cualidad.

El juicio aquí es el juicio infinito. Lo mismo que en el caso del juicio singular, y de hecho por la misma razón, en la lógica de la tradición no se distinguen estos juicios de los

⁸ A 170/B 212: «Wenn die Synthesis des Mannigfaltigen der Erscheinung unterbrochen ist, so ist dieses ein Aggregat von viele Erscheinungen (und nicht eigentlich Erscheinung als ein Quantum), welches nicht durch die bloße Fortsetzung der produktiven Synthesis einer gewissen Art, sondern durch Wiederholung einer immer aufhörenden Synthesis erzeugt wird.»

⁹ A 241/B 300: «Den Begriff der GröÙe überhaupt kann niemand erklären, als etwa so: daß sie die Bestimmung eines Dinges sei, dadurch, wie vielmal Eines in ihm gesetzt ist, gedacht werden kann. Allein dieses Wievielmahl gründet sich auf die sukzessive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Synthesis (des Gleichartigen) in derselben.»

afirmativos¹⁰, que serían el primer modo. Desde un punto de vista lógico tenemos que en ambos casos se considera únicamente que hay atribución, pero no eso que se atribuye. Es claro que desde el punto de vista lógico ésta es justamente la consideración que tiene que quedar fuera, pues no hay lugar para el contenido. Así, formalmente hablando, un juicio afirmativo y uno infinito dicen “algo de algo”. Un juicio negativo, en cambio, deja fuera al predicado y dice que “no (algo) de algo”¹¹. Lo único que entra en consideración es la cópula, la “cualidad” en punto a la cópula, por tanto únicamente si, como en el juicio afirmativo y en el infinito, el predicado «es atribuido al sujeto o si [como en el juicio negativo] le es contrapuesto»¹². Pero piénsese que esta cualidad de los juicios es otro modo de expresarse la relación de “cantidad”. Pues siempre que podamos hablar de conceptos “superiores” será porque habrá predicados que no están en otros conceptos, los cuales, justamente por carecer de ellos, son conceptos “inferiores”. Cabe una vinculación que se encuentra ya en el contenido de los conceptos. Como la que hay entre juicios universales y particulares. Pues un juicio negativo no hace otra cosa que limitar el contenido y por ende la esfera. Por ejemplo, si digo que “algunos hombres no son eruditos” estoy restringiendo el concepto de hombre y separando del mismo la nota de “(ser) erudito”; o bien, haciendo que el concepto de “ser erudito” tenga una esfera menor que el de “ser hombre”. Para que podamos comprender el fundamento de esta diferencia, el “cómo” puedan segregarse estas dos clases de juicios, lo que quiere decir también, el “cómo” o el “sentido” mismo de la negación, tendrá que considerarse justamente la profundidad de la relación judicativa. La vinculación que hay entre forma y contenido, de modo y manera que sea en la propia predicación en la que se albergue la negación. Como la finitud del juzgar mismo en tanto que conocimiento en general. Esto es lo que nos encontramos en un juicio infinito, la expresión de esa finitud y de aquella vinculación.

Considérese lo primero que en los juicios infinitos, por ejemplo cuando decimos que - «El alma es nomortal» (*nichtsterblich*¹³), estamos, sea el que fuere el sentido que tiene aquí el momento de la cualidad, esto es, por tratarse del tercero de los momentos de este título, que estamos, decimos, ante «el conocimiento en general». Por tanto ante el sentido rigurosamente fenomenológico de la cualidad. Porque de otra manera tendríamos una división meramente dicotómica, como hemos visto, en punto a la sola forma del juzgar, que distinguiría sólo entre juicios afirmativos y negativos. En el modo en que inmediata y regularmente pueda considerarse la cualidad de los juicios (que es el modo que nos ha entregado la tradición). Sin embargo, es así que, considerando el contenido tenemos que «En los juicios *afirmativos* el sujeto es pensado *bajo* la esfera de un predicado, en los *negativos* es puesto *fuera* de la esfera de éste último y en los *infinitos* es puesto en la esfera de un concepto que se encuentra fuera de la esfera del otro [el

¹⁰ A 72/B 97.

¹¹ *Logik-Jäsche*, § 22 (IX, 103).

¹² A 72/B 97. Cf. también el *Auszug* de Meier, § 293, recogido en la edición de las Reflexiones, XVI, 636: «Und wenn in einem Urtheile entweder in dem Subjecte oder Prädicate, oder in beiden zugleich eine Verneinung ist, wenn nur der Verbindungsbegriff nicht verneinet wird, so ist es ein bejahendes Urtheil».

¹³ Kant sustituyó en B la expresión «nicht sterblich» (A 72) por esta de «nichtsterblich» (B 97) precisamente para enfatizar que no se trataba en modo alguno de una predicación negativa sino que era un predicado negativo. Reconociendo en otro lugar que esto «se puede expresar mejor en latín» (*Logik*, § 22, Anm. 3). Ahora veremos el sentido de esto.

concepto de sujeto]»¹⁴. Digamos por de pronto que si es así que el juicio infinito constituye una cierta forma de negación (no se trata de subsunción sino de exclusión), la verdadera distinción, lo que es relevante distinguir en punto a la cualidad y lo que se juega en ella, estará en la diferencia entre los juicios negativos y los juicios infinitos. Porque no se trata de lo mismo cuando la negación recae sobre la cópula que cuando recae sobre el predicado. Esto es (esta es la consecuencia fundamental), porque la distinción entre la forma y el contenido del concepto tiene su sentido en la negación (y, así, ya hemos visto algo de esto en el análisis de la cantidad). Esto lo confirma por de pronto el hecho de que a la lógica tradicional (en el modo en que inmediata y regularmente ha venido a entenderse el juicio), como sola “lógica general” que es, ha estado ocupada de la forma y no del contenido, de modo por tanto que «no [tampoco: J.G.F.] pertenece a ella la distinción entre juicios infinitos y negativos»¹⁵.

Cuando decimos que “el alma no es mortal” estamos situando todo lo que constituye la esfera de “alma”, esto es, todos los seres que pueden subsumirse bajo este concepto, puesto que la esfera o extensión de un concepto es siempre una «esfera de seres», lo que comprende los “entes”, todo aquello que sea “algo”, porque lo que se considera es justamente hasta dónde llega el concepto en su condición de “realitas”, en su valor como determinación del “ser” en el sentido de la “quidditas”; porque y en la medida en que la extensión de un concepto depende de su contenido, en el juicio negativo, decimos, estamos situando los seres que componen la esfera de alma fuera de la esfera que comprende los seres que componen la esfera de “mortal”. «La proposición negativa muestra que algo no está contenido bajo la esfera de un concepto dado»¹⁶. Lo que sucede es que esto sólo se “muestra” por medio del principio que afirma que «entre *a* y *non a* no hay tercero», conforme al «*principio exclusi medii*»¹⁷. Por tanto, y esta es la clave, «sólo haciéndome consciente»¹⁸ de lo contenido en el concepto. Esto no quiere decir que el contenido del concepto se haya constituido de esta manera. Lo que significa es que el juicio negativo constituye una exclusión que siempre sólo es “derivada” respecto al contenido. Porque se basa en el principio de los juicios analíticos, lo que no quiere decir, de una clase de juicios sino de un modo y manera en que el juicio puede tener lugar, a saber, como “descomposición” de lo pensado en un concepto. Esto es, porque se basa únicamente en «la forma de la relación: concordancia o contrariedad»¹⁹. De este modo, como hemos dicho antes, cuando un predicado está en el concepto del sujeto tenemos un juicio afirmativo, lo que quiere decir, el despliegue meramente lógico (formal) de la “realitas”, mientras que cuando no está, esto es, cuando el predicado es contrapuesto a una de las notas del concepto de sujeto, por tanto cuando es contradictorio, entonces tenemos un juicio negativo, la mera restricción de la “realitas”. Como cuando

¹⁴ *Logik-Jäsche, idem: «Im bejahenden Urtheile wird das Subject unter der Sphäre eines Prädicats gedacht, im verneinenden wird es außer der Sphäre des letztern gesetzt, und im unendlichen wird es in die Sphäre eines Begriffs, die außerhalb der Sphäre eines andern liegt, gesetzt».*

¹⁵ *Ibid.*, Anm. 2.

¹⁶ *Refl. 3063 (XVI, 638): «Der Verneinende Satz zeigt an, daß etwas nicht unter der Sphäre eines gegebenen Begriffs enthalten sey; der unendliche: daß etwas unter der Sphäre, die außer dem gegebenen Begriffe liegt, enthalten sey».*

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ A 7/B 11.

¹⁹ *Idem.*

quitamos a un ser una cualidad, esto es, cuando lo “privamos” de una realidad. Que es como podría entenderse en un sentido meramente formal (inmediato y regular, derivadamente hemos dicho también) la negación como negación de una cosa (como “negación real” si puede decirse así); cuando esta comprensión inmediata y regular alcanza a la comprensión de la “realitas” misma, que es el sentido que tiene el «concepto trascendental de realidad»²⁰ (y que corresponde a lo que hemos llamado en otro lugar “ontologismo”). Comprensiones correlativas. La de que la única negación o contrariedad posible es la de la «contradicción»; y la de que la única negación real es la de la privación o limitación (*Schranke*) —por tanto (igualmente) derivada— de la “quidditas”²¹. Por eso esta última no considera el juicio negativo en su sentido estricto (cuando la negación afecta a la cosa misma y constituya su realidad, que es lo que vamos a ver ahora). Pero sigamos con el juicio infinito, que es el que aquí nos interesa. En este caso tenemos no sólo una exclusión, sino algo positivo, justamente eso que es la afirmación, la posición, de una negación: el *límite* o la *limitación* (*Limitation*) de algo. Un juicio infinito es un «juicio de determinación»²², o habría que decir mejor un juicio de determinación en sentido propio o un juicio de determinación «omnímoda»²³ (*durchgängige*), porque en verdad proporciona conocimiento, ya que establece no sólo la “no-verdad” del juicio opuesto, esto es, del juicio contradictorio, que es lo que tenemos tanto en un juicio afirmativo como en uno negativo (por mor del principio de no contradicción, que es el principio de «*exclusi medii*»), sino que establece la verdad, lo que quiere decir, la realidad, del predicado en tanto que, y esta es la clave, limitado. Es decir, porque y en la medida en que sólo así la realidad viene a ser puesta como “contenido”, *Inhalt*, propiamente dicho (como el “quid” de la “quidditas” si se quiere). Pero ¿cómo?

Para que tengamos determinación en sentido propio debe ser así que tengamos justamente un singular. Que es lo que en punto a la cantidad hemos visto que constituía el límite y por tanto la esencia misma del conocimiento en punto a la identidad y la diferencia. Porque no tendríamos conocimiento si no fuera porque es un habérmolas con “entes” que pueden darse en la intuición (porque de otro modo no serían “entes” en sentido propio, esto es, objetos-de-la-experiencia-posible). En el caso de la realidad hace falta que lo que conozcamos esté igualmente recortado por la sensibilidad, sólo que no en punto a la diversidad, como algo que sólo lo es, que es ello, “id”, respecto a una multiplicidad inalienable, de la que ello mismo no podrá escapar tampoco, sino en punto a la contrariedad, como algo que sólo lo es, que es “algo”, “res”, respecto a una negación constitutiva de su propio ser (del “ser” en tanto que albergue la negación). Que es en lo que consiste el “quale”, la posibilidad de que algo esté determinado como lo que es por mor de una negación, que “sea” esa negación si puede decirse así, lo que quiere decir, porque se trata de un ser finito, que le pertenece en la posibilidad tanto de ser él mismo anulado como de que anule o suprima la cualidad de otra *res* (que es como, por otra parte, tendrá que explicarse la privación en toda su profundidad). La respectividad no en punto a la multiplicidad sino en punto a la nulidad. Pero esto tiene que poder expresarse en términos lógicos, es decir, siendo así que el juicio infinito constituye el modo en que tendrá que poder mostrarse

²⁰ A 273/B 329.

²¹ A 273-4/B 329-330. En efecto, los leibno-wolffianos, que consideran los conceptos de reflexión en un sentido puramente lógico (desde el solo «entendimiento puro»), «no conocen ninguna otra [contrariedad] que la de la contradicción».

²² *Refl.* 3063; XVI, 638.

²³ *Idem.*

la determinación que es la “cualidad”. Además de —en un modo que será también fenomenológico— en términos del juego de las facultades, que es donde nos hemos quedado. Por eso, volviendo sobre el juicio infinito, lo que hay que comprender es cómo un juicio como “el alma es inmortal” constituye en sí mismo un juicio de conocimiento²⁴.

El juicio afirmativo, considerado sin más, no es nada más que la “cópula”. Consiste simplemente en la “posición” de la cópula como el despliegue del concepto. Ahora bien, si entendemos que todo concepto tiene una cantidad, por tanto que su contenido está siempre limitado, correlativamente a su extensión, según vimos, no podemos pensar en la afirmación a menos que tengamos en cuenta que siempre tiene que haber una negación. Que “Los hombres son animales” siempre significa que “Los hombres no son minerales”. O dicho de otra manera, en la medida en que todo concepto tiene que ser siempre género, pero nunca puede ser el género absoluto, la negación tendrá que pensarse de consuno con la afirmación como “cualidades” propias del concepto en el juzgar. Incluso, como vimos, en el caso del género supremo, el del “ser” sin más, el contenido imponía la necesidad de que al menos la negación, la “contradicción” estuviera fuera. Lo que avisaba de la copertenencia entre esfera y contenido, la necesidad de que el “género” tuviera siempre “especie”, y, con ello, entre afirmación y negación. La mera conformidad —«*Einstimmung*» es el nombre para el modo de la reflexión que tiene lugar “como afirmación”— o la conformidad sin más, meramente lógica, el “quale” lógico, que se expresaría en el juicio “Algo es (algo)” (entiéndase, no como un juicio de existencia), o bien, “Todas las cosas son (algo)”, lleva consigo la «contrariedad» —*Widerhalt*—, también meramente lógica, que es la de la contradicción, pues sólo puede decirse esto si es sostenido por la no contradicción, que es un juicio negativo, “Algo no es no-algo” o “algo no es nada”. Si consideramos que esto nos devuelve, lo mismo que en el caso del género “máximo” (que no supremo), sobre la negación y la particularidad, sobre la determinación por tanto, tendríamos que el juicio negativo “mínimo” (nunca supremo, por lo mismo, que es la necesidad de la reflexión y su constitución apofántica en el juzgar) sería algo así como “Algo no es (todo)” o “Una cosa no es todas las cosas” (“esta cosa no es cualquier cosa”). Que es donde nos encontramos con la limitación, pues si la negación no pueda suprimir el concepto en general, la “res” o la “quidditas” misma, es porque el propio concepto la alberga en su constitución. Que es lo que nos encontramos en la particularidad, recuérdese. Solo que ya no como la negación lógica sino como la negación real, que es la sustracción o el límite constitutivo de la sensibilidad para el concepto.

Pero esto, tal y como recuerda Kant a propósito de la limitación, no sería así si pudiéramos encontrar un ser que fuera “perfecto” o “consumado”, *vollkommen*. Lo que querría decir, una “cosa” que, paradójicamente, no albergaría ninguna negación. Una cosa que sería simplemente “realidad” o “quiddidad”, no sólo en extensión, que es lo que tenemos en el predicado “ser”, sino también en el contenido, como un “individuo”. Porque si «La perfección de una cosa en general no es sino la cantidad de la realidad»²⁵, un ente que fuera él mismo nada más que realidad sería justamente un ser perfecto, un «*ens omnimode reale*»²⁶. Lo que sucede es que,

²⁴ Lo que no hemos hecho, sin embargo, es intentar “mostrar” desde la propia condición cualitativa de los juicios afirmativo y negativo la necesidad del juicio infinito, tal y como hicimos con la cantidad. Para lo cual tiene que considerarse ciertamente su copertenencia. Haciendo bueno el hecho de que «La limitación o restricción tiene mucho que ver con la Cantidad» (*Pöhlitz-Metaphysik* XXVIII, 562: «*Die Limitation oder Einschränkung bezieht sehr auf die Quantität*»).

²⁵ XXVIII, 560.

²⁶ *Ibid.*

como recuerda Kant en el Ideal de la Razón pura, un ser tal, un ser que contuviera en su concepto todos los predicados, no contendría si quiera el todo de la posibilidad, pues todo predicado sería siempre “uno de dos”, es decir, porque excluiría siempre a su contradictorio. Porque, y esta es la clave, «Todo *concepto* es, en punto a lo que está contenido en él mismo, indeterminado y [lo que quiere decir que: J.G.F.] está bajo el principio de *determinabilidad*»²⁷. Entiéndase, porque (de otro modo sería así que es un principio nada más que lógico) este principio, lo mismo que la «*universalidad (universalitas)*»²⁸ del concepto, presupone el principio trascendental de la determinación como sentido último de la particularidad, por tanto de las cosas. Lo único que puede ser “omnimodamente” es el individuo en tanto que cosa y objeto de la experiencia, que es donde va a encontrar, en las condiciones de la intuición, la verdadera limitación. Con lo que el Ideal de la Razón pura tendrá que comprenderse en este juego de la reflexión, nunca como ese ser absolutamente real o «*ens realissimum*».

Lo que nos parece que tiene lugar en este juicio es la emergencia del “contenido”, la necesidad de que la forma y el contenido vayan juntas, porque la una remite y sólo puede entenderse por mor del otro. El contenido de un concepto es atingente a la determinación del concepto. Tenemos un contenido, el concepto de “alma”, por cuanto todos los predicados que le pertenecen constituyen el concepto de una “cosa”, lo que quiere decir, conforme al principio de determinación omnimoda (o determinación propiamente dicha, en punto al conocimiento), esto es, ya que la esfera de los seres que pueden subsumirse bajo el concepto de alma está ella misma determinada y esa su determinación es pensada como la de propio concepto, tenemos que, así, lo que el concepto alberga es así *In-halt* (y no sólo “*Gehalt*”, que sería la determinación meramente lógica). O bien, de modo que la “quidditas” gana su verdadera determinación como “quid” o como “Realitas” o “Sachheit”²⁹. Dado que hay una correlación entre el contenido y la extensión, que es lo que vimos en el análisis de la cantidad cuando la universalidad y la particularidad eran meramente correlativas, hasta tanto no se llevara la relación a los límites en los que deja de ser o se suprime (ésta era la indicación fenomenológica, según vimos), que es la copertenencia que se muestra en el juicio singular por tanto, dado que esto es así en la cantidad, aquí nos encontramos con que es en el juicio infinito donde y como se pone a la vista esa copertenencia de esfera-y-contenido, de consuno, porque se hace depender el sentido de un juicio del sentido del predicado; lo que quiere decir, porque se hace depender la esfera que viene a expresarse en la cópula de la negación que afecta al contenido. Convirtiendo así a la esfera en algo limitado; es decir, haciéndola ir a una con el contenido determinado en el predicado. Porque la negación del predicado, y no de la cópula, hace emerger el contenido en cuanto tal, como una determinación, y con él también la extensión, el conjunto de seres a los que alcanza o la realidad misma. Porque, insistimos, cuando decimos que “el alma no es mortal” la determinación que aquí tiene lugar, lo que supone la negación de la cópula, la exclusión de su contrario, no afecta al contenido ni a la esfera del concepto de alma, que queda simplemente indeterminada. Lo único que hay es una relación de sub-sunción y simplemente excluimos algo, un predicado, de este contenido así subsumido. Que tan sólo depende de la relación de predicación, como

²⁷ A 571/B 599: «*Ein jeder Begriff ist in Ansehung dessen, was in ihm selbst nicht enthalten ist, unbestimmt und steht unter dem Grundsatz der Bestimmbarkeit: daß nur eines von jeden zwei einander contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten ihm zukommen könne*».

²⁸ A 572/B 600.

²⁹ *Idem*.

dilucidación del concepto. Al llevar la negación al predicado mismo sucede más bien lo contrario: «fuera de la esfera de un concepto se añade una esfera infinita, la esfera de la determinación de todas las cosas, es decir, la esfera de la cosidad, e.e. de la realidad»³⁰. Lo que se hace, pues, es una suerte de in-clusión pero donde lo que se conoce, lo que supone en verdad la determinación, no es la esfera que queda más allá, que es ciertamente infinita, «el espacio de una infinidad de esferas», sino la que queda comprendida por esta que se añade. Como dice en la Lógica, «por medio de éste [el juicio infinito] no se determina, por encima de la esfera finita *A*, a qué concepto pertenece el objeto, sino tan sólo que pertenece a la esfera fuera de *A*, que propiamente no es una esfera sino sólo *la limitación de una esfera con el infinito* o *la misma posición del límite*.»³¹. El juicio infinito constituye la posición del límite de algo en tanto que real, el que siempre tiene que comprenderse como limitado. Éste es el índice fenomenológico y el modo en que tiene que comprenderse la copertenencia entre esfera y contenido. El hecho de que, según hemos apuntado antes, la negación del predicado supone la demostración de que pertenece a «la esfera de todo lo posible», la esfera de todos los seres, que no obstante sigue siendo infinita (es lo que se pone fuera), pero ya sólo como una «parte»³². Por eso no se está poniendo en verdad una «esfera», como dice el texto, sino que se trata de la misma «posición de límite», que es como hemos traducido *Be-grenzung*. En esto es donde podemos reconocer la virtualidad cognoscitiva, el que no sólo se dice que algo no es, sino que lo que es pertenece a una parte de la posibilidad de las cosas, de su realidad, y no a otra parte, que es igualmente real (porque la parte no alude al «concepto parcial», que es al que se dirige la negación del juicio negativo, sino a la «cosa», a aquello que se encuentra en la esfera del concepto). El alma queda comprendida así, al dejar a los seres mortales sólo como una parte, en «el espacio que queda de su esfera [la de todos los seres posibles]»³³, que es el que constituye el límite (habiéndose de entenderse, por tanto, in-finito en un sentido transitivo). Aquello sólo respecto a lo cual todo lo que conocemos y toda realidad tiene que considerarse como «parte». Esta es la clave. El que «los límites son conceptos positivos de objetos delimitados»³⁴ (de objetos finitos). Por tanto conforme al «principio de tercio excluso (*exclusi tertii*)»³⁵ (que requiere justamente del infinito que englobe las dos posibilidades, como el «o» de la disyunción si se quiere).

El juicio infinito constituye la posición fenomenológica de la realidad, por tanto, de la «quidditas» de algo en el juicio como «cosa». Como «esto- y-no-nada». Los juicios afirmativo y negativo, la forma misma del juicio, vienen luego de esta posición, una vez que tenemos que todo concepto constituye una realidad justamente en tanto que contiene una «quidditas» limitada. Pero donde lo fundamental está aquí, a diferencia de los juicios singulares, no en el hecho

³⁰ *Idem.*: «außer der Sphäre eines Begriffs eine unendliche Sphäre der Bestimmung aller Dinge, nämlich der Sachheit, d.i. realität, hinzuzieht.»

³¹ *Logik-Jäsche*, § 22, Anm. 1 (IX, 104): «Denn es wird durch dasselbe über die endliche Sphäre *A* hinaus nicht bestimmt, unter welchen Begriff das Object gehöre, sondern lediglich, daß es in die Sphäre außer *A* gehöre, welches eigentlich gar keine Sphäre ist, sondern nur die Angrenzung einer Sphäre an das Unendliche oder die Begrenzung selbst.»

³² *KrV*, A 72/B 97.

³³ *Idem.*

³⁴ *Logik-Jäsche*, *idem.*: «Daher sind Grenzen positive Begriffe beschränkter Gegenstände»

³⁵ *Logik-Jäsche*, *loc.cit.* (IX, 104).

de que todo lo que hay está constituido siempre como la sustracción de una totalidad, que es donde nos encontramos con la singularidad y a la postre con la determinación cognoscitiva de la cantidad, en la intuición como la representación que constituye la respectividad inalienable de la extensión del concepto (el contenido como su límite constitutivo según vimos que eran los juicios singulares), sino en el hecho, igualmente perteneciente a esa determinación, de que lo que conocemos en la experiencia, los objetos, son siempre ellos mismos limitados, en el sentido de que, como “algunos”, cualitativamente reconocibles pues, sólo guardan como límite absoluto y constitutivo la “nada”. Es decir, porque y en la medida en que su *límite pertenece a su realidad*. La infinitud juega aquí, como acabamos de decir, en un sentido transitivo. Siendo así que (como otro modo de decirse lo anterior) la nada está dentro. Por eso desde el punto de vista lógico importa que la negación esté en el predicado, porque significa ponerla en la propia *realitas*. Los objetos en tanto que “reales” constituyen siempre una parte de la posibilidad, una parte que ante todo, en el que es el profundo sentido de la “qualitas”, *no es nada más*. Ni “ninguna-otra-cosa”, ni “nada-más/ nada-menos-que-lo-que-es”, es decir, “nada-más/ nada-menos-que-como-es”. Por tanto siempre no sólo en la distinción respecto a lo demás, que constituiría su determinación cognoscitiva en punto a la cantidad, sino también, porque esta es así (ahora veremos esto), en la oposición respecto a todo lo demás, que es lo que significa su “singularidad cualitativa” y el hecho de que, como decimos, albergue en sí mismo la negación.

Recuérdese que los conceptos de reflexión que se juegan aquí son los de «conformidad» y «contrariedad» («en punto a la **conformidad**, de la que [de la comparación previa al juicio objetivo] pueden resultar juicios *afirmativos*, y en punto a la **contrariedad**, de la que pueden llegar a ser juicios *negativos*»³⁶). Porque la cualidad consiste justamente en la posibilidad de los predicados esté “conformes” o se “contrapongan”; consiste, si se quiere, en la “consistencia” de su “quidditas” (en la consistencia del “quid” de la “quidditas” como hemos dicho también). Así, un juicio afirmativo es aquel en el que hay conformidad entre el predicado y el sujeto, ya que aquél constituye un concepto parcial que pertenece al concepto de éste. La contrariedad, en cambio, tiene lugar cuando el predicado no es un concepto parcial. Pero estas dos posibles diferencias o modos de estar en la diferencia (que es lo que son los conceptos de reflexión) tienen a su base la condición no meramente formal del concepto, su constitución como “quidditas” a partir de la concordancia de la oposición. Que es lo que hace falta para que tengamos en general un conjunto de notas y no otro, el hecho de que la concordancia entre estas notas suponga al mismo tiempo la exclusión de las otras notas. Notas con las que no va a estar en contradicción, por ejemplo cuando algo es “verde” y no es “rojo”, sino en verdadera contrariedad, *widerhalt*, lo que quiere decir, como exclusión real. Cuando lo que está en juego es ahora el *fundamento*, lo que quiere decir, la condición de “res” de una cosa. De este modo, “ser amarillo” significa al mismo tiempo “no-ser-azul” (y no sólo “no-ser-no-amarillo”, que sería la única exclusión posible por contradicción, por mor del principio «*exclusi medii*»). Por eso importa comprender la diferencia entre la negación que se da en punto a la cantidad (cuando es comprendida en toda su profundidad) como la identidad de una diversidad, que es lo que constituye todo objeto de experiencia, uno de muchos, por tanto siempre al mismo tiempo uno que comprende muchos, ya que no puede escapar a la determinación de la intuición, como una cosa que tiene que ser “extensa” que es cabe la totalidad de la intuición. Comprender la diferencia entre esto, decimos, y el cómo de esta condición extensa, en el sentido de su fundamento o “cosidad”,

³⁶ A 262/B 318: «*auf die Einstimmung, daraus bejahende, und den Widerstreit, daraus verneinende Urtheile werden können*». Los subrayados son de Kant.

como «causa real»³⁷ (*Realgrund*) que tiene que ser todo objeto de la experiencia. El hecho, que ha de estar igualmente vinculado a la sensibilidad, de que la realidad también constituye ella misma una negación y una negación real. Por tanto también al cabo de la nada de la sensibilidad. Sólo que aquí la sensibilidad se presenta como sensación, *Empfindung*. Lo que quiere decir que la sensación es el modo en que sensiblemente nos enfrentamos a la cualidad (por tanto el modo y manera en que sólo es posible un tal “habérmolas con”) y a la condición de *res* de los objetos de experiencia.

Pero importa comprender, como hemos dicho antes, que hay una copertenencia entre las dos determinaciones, la del momento de la cantidad y la del momento de la cualidad. Tanto lógicamente (en punto al conocimiento en general) como en punto al conocimiento que es la experiencia, cabe nuestras intuiciones. De otro modo los conceptos de reflexión tampoco tendrían sentido como tales, ya que constituyen los modos en que sólo puede tener lugar la reflexión en tanto que “habérmolas con” finito. Modos que tienen que estar vinculados con los distintos “aspectos” de eso único que es la reflexión. Así, cuando tenemos un juicio particular y por tanto una restricción de otro concepto más general eso supone que hay una negación. Por ejemplo el juicio “algunos hombres son eruditos”, que sería un juicio particular por su forma (así como afirmativo), se puede expresar también como “todos los hombres no son eruditos”, que es un juicio negativo. La clave está en que para que podamos tener juicios particulares, lo que quiere decir, para que el concepto en tanto que representación general pueda restringirse cognoscitivamente, hace falta que el contenido pueda ser cada vez mayor, hasta el punto que, en un individuo, tengamos justamente el uno mismo por cuanto la totalidad es la que lo recorta y constituye en su sustracción como forma de la intuición. Siendo la intuición eso único que nos permite disponer de conceptos particulares; o mejor, que constituye la determinación misma de la particularidad en cuyo “habérselas con” que es la reflexión se constituyen los conocimientos (juicios) propiamente dichos. Algo de lo mismo que tiene que poder encontrarse, decimos, en la relación entre los juicios afirmativos y los negativos. Un juicio negativo consiste en la restricción que, formalmente, nos permite reconocer un juicio particular. Si el concepto del sujeto, “hombres”, está limitado como “algunos hombres” es porque el predicado no le pertenece, lo que quiere decir que el concepto de “erudito” tiene una esfera menor que la del concepto de “hombre”³⁸. La expresión de esta limitación es la negación del predicado. Pero si es así que tenemos que poder encontrarnos con la misma vinculación que en el caso de la cantidad, si podemos hablar en general de negación será justamente en la medida en que el contenido se impone sobre la forma, de modo que en el fondo de toda negación está la constitución real del concepto por mor de la sustracción de la sensibilidad. Sólo que aquí, y esta es la clave que buscamos, como la sustracción que tiene lugar en punto al fundamento mismo de toda *res*. Porque la negación no lo es de la cantidad, respecto a la esfera o extensión del concepto, sino en punto a la propia consistencia del concepto como concepto de algo, es decir, en sus notas. Como tales notas, en sí mismas si se quiere (y no como “conjunto de notas” ni como “notas comunes”). Con lo cual la cuestión es, llevando la correlación hasta la última consecuencia, ¿qué sensibilidad o qué aspecto de la sensibilidad tiene que constituir a las notas como tales,

³⁷ A 274/B 330.

³⁸ Cf. *Refl.* 3063; XVI, 637.

como determinaciones de la «cosidad»³⁹ de la cosa?

11.2. Las Anticipaciones de la percepción. Análisis fenomenológico del esquema de cualidad.

Lo que nos ha traído aquí es el análisis de la continuidad, como algo que va de suyo con la cantidad pero que tiene que buscarse en todo su sentido en la cualidad. Porque lo que está en el fondo de la continuidad, en copertenencia con la cantidad, es que hay siempre “partes” y que la intuición no puede nunca cesar, que siempre tenemos que habérmolas con una multiplicidad. Pero esto, para que comprendamos, insistimos, el profundo sentido de la cantidad, esto significa que nunca puede encontrarse la nada entre las partes. Que no hay “entre” posible de unas partes a otras. O bien, que todo lo que podamos encontrarnos en la sensibilidad ha de ser siempre “algo-y-no-nada” (*nada-más o nada-menos-que-lo-que-es*), que es como inicialmente determinamos la cualidad y como se ha revelado a la postre desde el punto de vista lógico. Porque el límite significa que lo que hay, el “algo”, se comprende justamente como diferencia respecto a la nada (la presencia o constancia misma de la nota). Lo que Kant llama «diferencia interna»⁴⁰. Y, así, «La propiedad de las magnitudes conforme a la cual no hay en ellas ninguna parte que sea la más pequeña posible (ninguna parte simple), se llama continuidad de las mismas»⁴¹ (que es algo que pertenece a la propia condición real del fenómeno en cuanto tal; así, la continuidad también puede expresarse como que «No hay *ninguna diferencia* de lo real en el fenómeno ... que sea *ínfima*»⁴²). Esto es, la propiedad de que siempre hay que poder encontrar una tal diferencia, que es la diferencia entre algo y nada. Piénsese por de pronto que la paradoja que vimos antes, la de que de la cantidad sólo se podía anticipar una cualidad, esta de la continuidad, y de la cualidad una única cantidad, sea lo que fuere ésta, piénsese, decimos, que se trata de algo que sólo es dilucidado en los principios de la cualidad, no en los de la cantidad. Por esto los principios de la cualidad constituyen algo muy especial, sobre todo por lo que suponen sobre la naturaleza del “principio” y sobre cómo haya que entenderse esta particular copertenencia, no ya entre los dos principios matemáticos, sino aún entre todos los principios. Porque precisamente en punto a la cualidad nos encontramos, lo primero de todo, con que el “quale” es justamente lo que no se puede anticipar. En el caso de la cantidad hemos visto que lo que no puede anticiparse es la “quantitas”, imposibilidad que pertenece a la propia diferencia ontológica. Pero esta imposibilidad, como acabamos de decir, sólo podrá resolverse cuando comprendamos la verdadera naturaleza de la cualidad. Siendo así que su propia imposibilidad de anticipación es en verdad “la” imposibilidad que se juega en la diferencia ontológica. Pues bien, lo que en verdad constituye lo paradójico, y esto es algo que tiene que decirse de todo conocimiento o del conocimiento teórico en cuanto tal, es la dificultad de que pueda haber algo así como “anticipación”,

³⁹ Si esto habrá de entenderse en un sentido “trascendental”, como en A 143/B 182, lo veremos en lo que sigue.

⁴⁰ A 175/B 217.

⁴¹ A 169/B 211: «*Die Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinstmögliche (kein Theil einfach) ist, heißt die Continuität derselben*».

⁴² A 209/B 254: «*Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung ...der kleinste*».

«πολήψις»⁴³, cuando se trata de la cualidad, cuya determinación fundamental es la de que es «siempre meramente empírica y no puede ser representada *a priori* en absoluto»⁴⁴ (el problema de «cómo puede el entendimiento expresarse sintéticamente *a priori* [ahora vendremos sobre la síntesis: J.G.F.] acerca de fenómenos y cómo pueda incluso anticipar éstos en aquello que es propia y solamente empírico, es decir, en lo que hace a la sensación»⁴⁵). En cierto modo, esto es lo que queremos decir, como planteamiento de algo así como “el” problema mismo de una filosofía trascendental, o si se quiere el problema mismo de “la” diferencia ontológica, pues el conocimiento cuya posibilidad se trata de investigar no es otra cosa que experiencia. En este sentido, decimos, estamos ante la “crux” de una tal dificultad, porque la cualidad, eso que «nunca es conocido *a priori*» es «lo que, por consiguiente, constituye lo que diferencia propiamente lo empírico del conocimiento *a priori*»⁴⁶, es decir, porque estamos ante el nudo de la diferencia ontológica, entre el “ser”, “como ...”, y lo “ente”, “esto” o “aquello”. Por eso resulta todavía más “paradójico” el comienzo de estos Principios, el que se plantee no sólo la naturaleza de un principio para esto en cuanto tal *a posteriori*, sino incluso el que se elija para este principio la determinación misma de “principio en general”, que como hemos dicho puede considerarse que es la de «anticipación» tomada en un sentido amplio. Esto es, resulta bien paradójico que se nombre a estos principios como «Anticipaciones» cuando el término “anticipación” es usado en este caso «en sentido excepcional»⁴⁷. Por eso las Anticipaciones nos ponen ante «algo sorprendente en sí mismo y que suscita alguna perplejidad [*Bedenken*]»⁴⁸.

Por lo que hemos visto antes, la cualidad no es sino la diferencia entre algo y «nada = 0»⁴⁹. Esta diferencia es una “quantitas” que se llama, como cantidad de una tal diferencia, «magnitud intensiva» o «grado» («*quantitas qualitatis*»⁵⁰). Pero bien entendido que si hay una tal cantidad es porque la diferencia no es otra cosa que un cierto “quantum”, lo que quiere decir, que en el aspecto de la cantidad se alberga la posibilidad fenomenológica de su concernimiento, es decir, la posibilidad de conocimiento (la posibilidad de un “principio” o “anticipación”). Pues bien, es aquí donde nos encontramos con la «sensación» y con la «percepción» como los modos que constituyen las hechas subjetivas o subjetivo-sensibles sólo como las cuales es posible ese concernimiento que decimos. También, incluso, para lo que es la intuición (en punto a los primeros principios matemáticos).

La determinación que nos encontramos de la percepción es la de «la conciencia empíri-

⁴³ A 167/B 208.

⁴⁴ A 175/B 217.

⁴⁵ B 207: «wie der Verstand hierin synthetisch über Erscheinungen *a priori* aussprechen und diese sogar in demjenigen, was eigentlich und bloß empirisch ist, nämlich die Empfindung angeht, anticipiren könne».

⁴⁶ A 167/B 208-9: «was niemals *a priori* erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterschied des Empirischen von dem Erkenntniß *a priori* ausmacht».

⁴⁷ A 167/B 209.

⁴⁸ A 175/B 217.

⁴⁹ B 208.

⁵⁰ *Prol.*, § 26; IV, 309, nota.

ca, e.e., una conciencia en la que hay al mismo tiempo sensación»⁵¹. Pero donde, como decimos, tiene que ser así que ella sea un “aspecto” de la propia sensibilidad, por tanto también algo de la intuición. Quiere esto decir que en eso que es la percepción habrá de encontrarse el modo fenomenológicamente relevante en que podemos hacernos con la *realitas* de lo ente en tanto que objeto de experiencia. Porque la «percepción», *Wahrnehmung*, no es otra cosa que el hecho mismo del acogimiento finito en tanto que fenomenológicamente reconocible, es decir, en tanto que conocimiento. En la percepción hay un concernimiento por la sensación, hay por tanto “pensar”, materialmente si puede decirse así, y, por consiguiente, podemos hablar también aquí de un cierto “habérmolas con”, esto es, podemos hablar de “síntesis”. Que es donde empiezan las dificultades. Porque, ¿qué síntesis puede ser esta que se haga con la sensación?. En primer lugar, según hemos visto en el análisis del esquematismo, la acción en la que tiene lugar todo “habérmolas con” en tanto que finito puede considerarse que es *aprehensión*. Precisamente como el modo en que sólo podemos ganar “algo como algo”, esto es, reconocerlo, que es lo mismo que decir, llevarlo a percepción. Así la hemos encontrado en el texto de B 162 donde se exponía la autoafección como constitución del esquema de la cantidad así como en las redacciones de las “Pruebas” introducidas al comienzo de los principios (cf. p.e. B 202). Pero esto no es así en A, donde se vincula expresamente a la intuición y al trabajo de una síntesis que se define como «el recorrer la multiplicidad [de la intuición] y luego el comprenderla»⁵², por tanto más bien como el trabajo de la síntesis sucesiva de la extensión (como en A 163/B 204). La dificultad, decimos, está en el hecho de que la sensación también es una forma de “aprehensión”, concretamente aquella que se las ha con la materia de la sensibilidad («La aprehensión consumada sólo por medio de la sensación»⁵³). Donde lo que constituye el problema es que la realidad y la síntesis que supone «acontece por medio de la mera sensación en un instante y no por la síntesis sucesiva de muchas sensaciones»⁵⁴, una síntesis que «podemos representarnos en la mera sensación en un momento»⁵⁵. Una síntesis, la de lo real, que en cierto modo (tal y como ha venido a caracterizarse en lo anterior, entiéndase, en toda la edición A), «no se encuentra en la aprehensión»⁵⁶. Vamos a entender, sin embargo, que la cuestión no es “nominal” (pues en B 208 sí se habla de una aprehensión para la producción de la magnitud intensiva), sino que tiene su dificultad en punto a la cosa en la cuestión del “modo” de la síntesis requerida.

Cuando decimos que la percepción constituye una conciencia empírica, como la conciencia que va acompañada de sensación, esto debe tomarse en un sentido riguroso, esto es, con todo el calado que supone considerarlo fenomenológicamente. Como acabamos de señalar, importa considerar que la conciencia pertenece a este calado pues siempre tiene que poder haber un concernimiento. De otro modo la sensación no sería conocimiento o algo del conoci-

⁵¹ B 207: «*Wahrnehmung ist das empirische Bewußtsein, d.i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist*».

⁵² A 99: «*das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben*».

⁵³ A 167/B 209.

⁵⁴ A 168/B 210: «*indem diese vermittelt der bloßen Empfindung in einem Augenblicke und nicht durch successive Synthesis vieler Empfindungen geschieht*». Cf. también, un poco más arriba, en A 167/B 209.

⁵⁵ A 176/B 218: «*an der bloßen Empfindung in einem Moment eine Synthesis*».

⁵⁶ A 168/B 210.

miento ni, por tanto, susceptible de un principio. Algo que nos hemos encontrado también en los Axiomas, donde la aprehensión se vincula también a la conciencia empírica⁵⁷. Pero donde si esto fue así es, tal y como se caracteriza aquí la percepción, en la medida en que hay conciencia acompañada de sensación. Que es lo que específicamente es objeto de este Principio. El aspecto cualitativo de la magnitud; lo que quiere decir también el aspecto empírico *mismo* de la conciencia y del concernimiento. Esto es lo que queremos señalar. Que cuando se trate de este aspecto “intensivo” de la magnitud tendrá que considerarse como algo de la propia condición respectiva y finita del conocimiento en tanto que sensible. Precisamente la condición que es atingente a la materia del conocimiento en general. O la condición atingente a la intuición empírica en cuanto tal⁵⁸. Habiendo de entender esto, la atingencia a la “materia”, lo mismo que (por lo que hace a este principio también) a lo “interno”, en el sentido en que los distintos principios y momentos del pensar se articulan recíprocamente y “reverberan” unos en otros (en lo que sería un modo de irse clarificando fenomenológicamente, desde la propia reflexión). Esto lo decimos porque la diferencia se va a jugar, justamente, en términos de “materia/ forma” o de “interno/ externo”.

En este mismo sentido, en punto a ganar ese calado que estamos buscando todo el tiempo, conviene reparar en el uso del término «percepción». Porque nos parece que Kant refuerza este calado al distinguir con claridad la percepción de la sensación; por tanto, abundando al mismo tiempo en la conciencia. Esto es, porque no se trata tanto de separarlas o de poner a salvo la posibilidad de una separación, cuanto, más bien al contrario, de insistir en el vínculo entre ambas. Un tal calado debe buscarse a nuestro juicio justamente en la insistencia en la conciencia como índice fenomenológico del conocimiento en tanto que conocimiento empírico (en tanto que experiencia⁵⁹). Así, «Wahrnehmung» se refiere a la representación empírica en general que podamos considerar como conocimiento o como atingente al conocimiento. La percepción como «intuición empírica *en general*»⁶⁰ (el subrayado es mío). Por tanto siempre en punto a la sensación y a la materia de la intuición en cuanto tal (ni como “esta” ni como “aquella”). Que es el sentido en el que hablamos de “conciencia empírica”. Pero, ¿y qué?. Es decir, ¿qué otra cosa podríamos encontrarnos en una representación que tiene que considerarse como vinculante para la materia del conocimiento empírico?. Como hemos visto en otro momento de este trabajo, Kant habla también de «percepción en general»⁶¹. Por la que entiende la conciencia en su finitud constitutiva pero, por esto mismo, al margen de la validez del conocimiento. Como lo que luego en *B* se convertirá en la «intuición empírica indeterminada». Por eso importa que aquí quede claro que la percepción es justamente la conciencia vinculada a la sensación; que por eso, en cierto modo, es la “intuición empírica” en general (la condición misma de “intuición empírica” o de “intuición material”). Importa que quede claro que se trata de la

⁵⁷ B 202.

⁵⁸ «Das Bewußtsein einer empirischen Anschauung heißt Wahrnehmung.» (*Entdeckung VIII*, 217).

⁵⁹ Tal y como se expone de un modo meridianamente claro en la Prueba añadida al Principio “general” de las Analogías de la Experiencia (B 218). Cf. también A 172/B 214.

⁶⁰ A 180/B 222.

⁶¹ A 343/B 401.

«percepción, en la medida en que contenga sensación»⁶² (el subrayado es mío). Donde sea lo que fuere la sensación tendrá que poder vincularse siempre con la conciencia.

Pero sigamos con el particular modo de síntesis que tiene lugar aquí. Como hemos visto en el análisis de los juicios infinitos, el sentido que tiene la limitación, que es el sentido mismo de la cualidad de las magnitudes, la continuidad, está en que lo que hay, la “realitas” (o las notas de las “quidditas”), no es *nada más que* lo que es. Que es algo-y-no-nada. Por tanto, que en la realidad, en el conjunto de seres, siempre serán “algo”. Un “algo” que no será “todo” pero que, justamente, nunca será “nada”. La diferencia, recuérdese, que se juega aquí, pues se trata siempre de una determinación de la finitud de lo ente, en punto a la finitud de la sensibilidad, no es externa (lo que no significa que no haya una copertenencia entre ambos respectos, como ahora veremos), en donde se jugaría más bien la contraposición “parte-y-no-todo”, sino interna, pues aquí el límite y la limitación es la nada⁶³; esto es, donde lo que tenemos es “parte-y-no-nada”. Por eso lo que está en juego aquí es el “modo” de la sensibilidad de la sensación, *Empfindung*. El modo y manera en que la sensibilidad es en punto a la realidad de los objetos de la experiencia; lo que quiere decir, en punto a su «presencia», *Gegenwart*⁶⁴, sin más, para la receptividad en general. Como el “quale” mismo de esa presencia (recuérdese, de la intuición empírica en general). Pero la clave para comprender este modo y esta presencia que es la sensación se encuentra en aquello otro respecto a la cual la sensación constituye justamente la diferencia, y lo hace internamente. Porque si la sensación es «algo en el fenómeno», entonces la «negación = 0» es «la falta de sensación». Es decir, donde esta falta, *Mangel*, «se representaría como vacía, es decir, =0»⁶⁵. Pero, ¿qué puede ser una representación vacía, una representación que, además, tiene que pertenecer a la sensibilidad, a una cierta síntesis de la sensibilidad (entendiendo que la síntesis constituye el modo y manera en que en general no las hemos con la diferencia)? La respuesta la tenemos en el análisis de la cantidad. Como vimos entonces, el límite constituyente de la extensión o la multiplicidad de todo lo ente no era otro que la totalidad, por tanto la forma misma de la intuición. Pero, justamente, no en tanto que mostrándose, sino en tanto que sustrayéndose en la mostración del fenómeno, como el “todo” que “no-es-parte”. La sustracción en la que consistía, recuérdese, el sentimiento mismo de la autoafección, que vino a constituir la expresión fenomenológica de esta apófansis. Pues bien, aquí nos encontramos con lo mismo, sólo que como diferencia interna. Lo cual, si no queremos caer en una distinción meramente nominal, tendrá que poder comprenderse también en un modo fenomenológico y, sobre todo, vinculado con la apófansis de la extensión. Esta es la clave de los conceptos de reflexión, tal y como hemos ido repitiéndolo en este trabajo. Veamos.

La falta de sensación, «el cero o la negación total»⁶⁶ (*gänzlichen Negation*) («nada (= 0

⁶² B 208.

⁶³ En la sensación la aprehensión «no va de las partes al todo» (A 168/B 210). Luego volveremos sobre la peculiaridad de esta “síntesis”.

⁶⁴ A 174/B 216.

⁶⁵ A 167-8/B 209.

⁶⁶ A 168/B 210.

= *negatio*)»⁶⁷, la «falta total [*gänzlichen Mangel*] de lo real»⁶⁸ es algo que no podemos encontrar en la experiencia. Si se quiere, es algo que se encuentra fuera, absolutamente, de la experiencia. Porque «un espacio vacío o un tiempo vacío» simplemente no son posibles. Entiéndase, son empíricamente imposibles, ya que la condición de idealidad del espacio y el tiempo significa que si no hay objetos, si estuviéramos ante simplemente nada, no podría tampoco “haber” espacio y tiempo, que son únicamente representaciones. A falta de realidad, a falta de fenómeno, no sería «posible experiencia alguna»⁶⁹, que es en lo único en lo que pueden encontrarse espacio y tiempo (nunca como cosas en sí mismas, es decir, dotados de «realidad [*Realität*] absoluta»⁷⁰). Lo que tenemos como una tal negación tendrá que ser, por tanto, «la receptividad de las sensaciones»⁷¹. Que es lo único que podemos considerar como la diferencia interna de la misma sensación. Es decir, como la diferencia que hay entre la receptividad misma como capacidad o poder-ser finito, en punto a la afección misma, y eso que siempre tenemos en la presencia de algo o en el objeto-de-conocimiento en general como presencia en la receptividad en cuanto tal. Lo que sucede es que, como hemos apuntado antes, si queremos hacer recaer el peso del sentido de esta negación en algo así como “lo interno”, fácilmente se puede caer en una determinación meramente nominal y que no aclare nada. Por eso hay que considerar que y cómo esto “interno” y este diferencial puede considerarse también en su copertenencia con la extensión y con la síntesis sucesiva de aprehensión. Pero sigamos. Esto que acabamos de señalar está tomado del texto de A, es decir, dejando aparte la «Prueba» añadida en B 207-8. Porque en este texto se vuelve todavía más expresa la condición fenomenológica de la cualidad y el sentido de esta diferencia interna. En esta su vinculación con la receptividad misma como “Facultad”. Así, la nada que únicamente puede ser pertinente aquí es la de las «intuiciones puras»⁷². El «comienzo», *Anfang*, de toda sensación, aquello que constituye su límite absoluto en el sentido de la capacidad misma sin la cual no podríamos tener en absoluto una representación (“comienzo” por tanto en un sentido pregnante, como lo que “principia” si se nos permite recordar la resonancia con el término “Anfangsgründe”), es justamente «la intuición pura = 0»⁷³. Siendo esta condición justamente la expresión fenomenológica de su idealidad. Porque, en efecto (y esto es algo en lo que Kant insiste particularmente en la segunda edición y en los textos añadidos a los Principios), espacio y tiempo «no pueden en sí mismos ser percibidos en absoluto»⁷⁴. Lo que quiere decir que constituyen el límite de la percepción en general, a saber, el límite que se sustrae o que tiene lugar únicamente como sustracción.

⁶⁷ A 143/B 182.

⁶⁸ A 172/B 214.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ A 39/B 56.

⁷¹ A 172/B 214.

⁷² B 207.

⁷³ B 208.

⁷⁴ O mejor, que «nosotros, sin embargo, no las intuimos por sí» (*wir aber diese nicht für sich anschauen*). Cf. *Refl.* LXX (correspondiente al “Handexemplar”).

La percepción constituye la conciencia empírica, en tanto que acompañada de sensación. Si la conciencia constituye aquí el índice en que se nos pone a la vista fenomenológicamente, el índice del concernimiento, la percepción, en el caso de la sustracción de las intuiciones como percepciones habrá de ser así que también podamos hablar de un tal índice. Es decir, de una cierta respectividad en punto a la conciencia. De este modo, si la percepción constituye una conciencia empírica, la conciencia que no vaya acompañada de sensación, o que vaya acompañada de o sea en cierto modo la “nada” de la sensación, será una suerte de conciencia de la “nada”, «una conciencia meramente formal (*a priori*)» o «conciencia pura» la llama Kant. Piénsese que lo que está en juego aquí es que siempre podamos tener una sensación, es decir, que nuestra receptividad esté afectada en general. La «posibilidad de la diferencia interna de la misma sensación», la posibilidad de que haya “algo” y que ese algo “no-sea-nada”. Esto es lo que verdaderamente constituye al principio en su principalidad. Como siempre que hablemos de “anticipación” en su sentido crítico, la posibilidad que es una *Facultad*. La posibilidad o la facultad que permite que «algo existente sea representado» (el texto sigue «en el espacio o en el tiempo»). Con lo que la conciencia tendrá que consistir en el concernimiento por esta posibilidad, la conciencia de la intuición pura (“conciencia pura” frente a, o mejor, difiriendo de “conciencia empírica”). A esto debe añadirse el que, como Kant señala también expresamente en estas líneas, una cosa es la intuición, lo que quiere decir, la aspectualidad de lo que se muestra como fenómeno, su condición de mostración fenomenológicamente reconocible y que constituye el conocimiento que podamos de tener de él, su objetividad (ahora abundaremos en esto), y otra cosa muy distinta («aparte [*über*] de la intuición»⁷⁵) «las materias para cualesquiera objeto en general», que constituyen justamente la representación de algo en tanto que existente. Forma y posibilidad, pero también “intuición”, frente a materia y existencia, o “sensación”.

Ahora bien, lo que quizás constituye la determinación más pregnante, fenomenológicamente hablando, de este concernimiento, la que explica acaso mejor en qué consiste aquí la respectividad y cómo se vincula (porque tiene que vincularse) con la intuición y con la extensión, sea la que, también en el texto de la Prueba añadida, se hace entre «representación subjetiva» y «representación objetiva». Precisamente porque es la distinción que vincula justamente intuición y sensación de modo más claro. De hecho, al apelar a que la sensación constituye la materia y el “quale”, por tanto aquello que en cuanto tal es empírico y no puede ser anticipado, se están recordando justamente los límites estéticos del conocimiento *a priori*⁷⁶, precisamente como «la hechura subjetiva de nuestro modo de sentir». *Aunque* éste *no* pueda ser el sentido en que aquí, en punto a la validez (porque se trata de “anticipaciones”), se habla de representación “subjetiva”. Porque tales “hechuras” quieren significar justamente lo que tiene de “cualidad” la sensación, el que sean estos y no otros los “modos de sentir”, lo mismo que podría decirse que fueran el espacio y el tiempo las “hechuras de la sensibilidad” y no fueran otros modos de intuición; como determinaciones de la finitud del conocimiento en cuanto tal (como determinaciones “óntico-ontológicas” si se nos permite la expresión), y no puede ser ese sentido porque aquí se trata de que podamos tener en un principio una anticipación de esa cualidad. La solución, si quiera en palabras (como el aspecto inmediato de la paradoja correspondiente), se ha situado en que lo que anticipamos no es, ciertamente, la cualidad misma de los fenómenos, sino la cantidad de la cualidad, que aquí destella como la, vamos a llamarla así, disposición a la cualidad de nuestra sensibilidad. Su finitud como receptividad. Y aún como receptividad “onto-

⁷⁵ B 207.

⁷⁶ Cf. p.e. A 42/B 59-60 así como los textos ya comentados de A 28-9 y B 44.

lógicamente” relevante (dejando a un lado los “modos de sentir”, que quedarían de parte de la mera cualidad). En todo caso, decimos, siendo así que la determinación de “subjetivo” quiere referirse a la condición de no-aspectualidad o de no-intuibilidad de la sensación. La representación subjetiva es, así, nada más que la representación «de la que uno se hace consciente [que consiste en que uno se haga consciente o en la conciencia misma que se tiene: J.G.F.] del hecho de que el sujeto está afectado y que es referida a un objeto en general»⁷⁷. Por de pronto, “subjetiva” no en el sentido en que se habla en la *KU*, donde se distingue la sensación como sensación objetiva, esto es, como «representación objetiva de los sentidos» o como «representación de una cosa (por medio de los sentidos, como perteneciente a la receptividad de la Facultad de conocer)»⁷⁸, de la sensación subjetiva, que es la sensación de «agrado». “Subjetivo” quiere decir más bien aquello que es atingente a la finitud de la receptividad, en el sentido por tanto en que lo que destella sea justamente la sustracción. Que es el concernimiento que aquí se describe como el hacernos conscientes de la afección. Pero bien entendido que no se trata de ninguna afección en particular sino, como no podía ser de otro modo, de la condición misma o del “factum” de nuestra receptividad. De la finitud en tanto que seres que podemos ser afectados. Como la conciencia o el concernimiento por esa nuestra nada. Por el hecho, que se reitera en esta edición, de que el espacio y el tiempo no puede percibirse en absoluto.

En esta particular condición subjetiva y de sustracción tiene que entenderse el también particular modo de la síntesis a que nos hemos referido más arriba. Recuérdesse que ya vimos cuando nos referimos a la magnitud extensiva que fenomenológicamente era requerido que la apófansis fuera finita y que por tanto con la mostración fuera de consuno una sustracción. La cual tenía en el instante esa su particular apófansis (la mostración de la sustracción). Porque, primero, el instante pertenecía a la constitución metafísica de las intuiciones, según vimos, como parte de la “localidad” en cuyo estar nos constituimos como seres finitos, aquella que constituye al sujeto como ruptura y como dispersión. En cierto modo como la manera en que tiene lugar la “elusión” del sujeto fenomenológicamente hablando. Esto es lo que hemos confirmado, segundo, cuando hemos analizado el esquematismo de la cantidad. Pues en el movimiento como mostración del influjo sintético del entendimiento tenemos que en tan influjo se ocultan tanto la propia síntesis intelectual como la forma de las intuiciones, lo cual sólo puede acontecer en el instante como aquello “como” o “en el modo en que” tiene lugar el ocultamiento del sujeto en tanto que instancia constituyente, sea lógica, sea estéticamente. Como también la forma de la sensibilidad tiene que no-mostrarse en el esquematismo de la cantidad, siendo igualmente el “instante” la figura en que fenomenológicamente se muestra la sensibilidad como localidad y como dispersión, el instante, decimos, tendrá que considerarse no sólo como “algo del” tiempo, sino más bien como algo de la sensibilidad y de su finitud. El instante se sitúa así en el centro mismo de la problemática de la autoafección y el esquematismo. Y con él las Anticipaciones como ese particular principio cuya síntesis de aprehensión tiene lugar en un instante y (porque) la mostración trascendental es atingente justamente a él. Pero, ¿cómo?

Veamos cuál puede ser el esquema de la cualidad y cómo tiene lugar aquí la autoafección. Insistamos en que, como acabamos de decir, sea lo que fuere tendremos que poder encontrar la acción de la síntesis intelectual sobre la forma de las intuiciones de modo y manera que tanto una como la otra queden sustraídas. Y de modo además que en esta sustracción lo que se

⁷⁷ B 207: «*bloß subjective Vorstellung, von der man sich nur bewußt werden kann, daß das Subject afficirt sei, und die man auf ein Object überhaupt bezieht*»

⁷⁸ Cf. *KU*, § 3.

ponga a la vista sea la intuición formal o algo de la intuición formal. La síntesis intelectual que aquí tiene lugar es la de la que cabe encontrar en los juicios infinitos en cuanto tales. La síntesis de la apercepción que consiste en que nos sentimos o reconocemos como limitados significa que la negación queda dentro de la propia representación o de la propia forma del juzgar. Que no se constituye en el límite absoluto sino que lo alberga (también como límite absoluto, esto es, inalcanzable). Como la afirmación de la negación, según lo hemos expresado también anteriormente. Que no es sino otro aspecto de lo mismo, pues si es así que en la primera nos encontramos como “esto-y-no-todo”, hace falta que el “esto” no pueda ser él mismo a su vez “todo”, por tanto hace falta que siempre podamos comprenderlo como “esto-y-no-nada”. Tiene que haber una copertenencia, tal y como venimos diciendo todo el tiempo, entre la intuición y la sensación. La clave para comprender esto se encuentra a nuestro juicio en la idea de continuidad, precisamente como la cualidad, por tanto como la determinación “real” si puede decirse así, de la intuición; por cuanto la continuidad alberga esa finitud de la forma de la intuición que tiene que destellar aquí como “nada”. El grado, la cantidad de la cualidad o de la realidad, no es nada más que un *diferencial*.

«Por eso entre la realidad en el fenómeno y la negación [en el fenómeno] hay una relación continua de multitud de sensaciones intermedias cuya diferencia unas de otras siempre es menor que la diferencia entre la sensación dada y el cero o la negación total. Esto es: lo real en el fenómeno tiene siempre una magnitud»⁷⁹.

El grado como número de la cantidad no es otra cosa que ese “entre”, *Zwischen*, que queda cabe las sensaciones y su multiplicidad, en cada caso como “realidades” distintas. El grado no es otra cosa que la necesaria “multiplicidad” de la sensación que hemos de poder encontrarnos siempre y en cada caso (eso y no otra cosa es lo significado por el “entre”, de la misma manera que en el caso de la magnitud extensiva nos hemos encontrado con el “tras”). Porque se trata, en efecto, de un principio en el que hay una determinación de la sensibilidad. Como bien dice el texto, esta determinación, el sentido que tiene el grado y la continuidad, no es otra cosa que una diferencia, *Unterschied*, una diferencia irreductible, ya que, esto es lo que afirman las Anticipaciones como principio, tiene que haber magnitud, esto es, tiene que haber una determinación conceptual de la multiplicidad. Por eso la diferencia no podrá nunca reducirse a cero. Porque el cero, la intuición formal, no es otra cosa que el límite constituyente de la realidad. De la misma manera que la realidad siempre constituye, por eso mismo también (como el otro modo de decirse esto mismo), nada más que fenómeno. Con independencia (en el sentido de como distinta de o como el otro aspecto de) la intuición («Pues aun cuando la intuición toda de un espacio o tiempo determinados sea real de un cabo a otro, e.e., aunque ninguna parte de la misma esté vacía: tienen que darse infinitos grados»⁸⁰).

Si consideramos el esquema mismo de la realidad, lo que tenemos en la autoafección es

⁷⁹ A 168/B 210: «Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein kontinuierlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, deren Unterschied von einander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen und dem Zero oder der gänzlichen Negation. Das ist: das Reale in der Erscheinung hat jederzeit eine Größe».

⁸⁰ A 172-3/B 214: «Denn wenn auch die ganze Anschauung eines bestimmten Raumes oder Zeit durch und durch real, d.i. kein Theil derselben leer ist: so muß es doch, weil jede Realität ihren Grad hat, der bei unveränderter extensiven Größe der Erscheinung bis zum Nichts (dem Leeren) durch unendliche Stufen abnehmen kann, unendlich verschiedene Grade».

el «*contenido del tiempo*» (*Zeitinhalt*). Que no es otra cosa que la “continuidad” del tiempo. Pero, ¿y qué?. Es decir, si es así que esto que constituye el esquema puro constituye el producto de la autoafección, por tanto, no algo así como un “continente” cuya impleción vinieran a constituir los fenómenos o la materia empírica de la sensibilidad (las sensaciones). Porque en el esquema no nos encontramos otra cosa que esta oposición. Eso es, la diferencia o el diferencial en el sentido que acabamos de caracterizar. Esto lo expresa Kant diciendo que *si bien*, en efecto, la «contraposición» (*Entgegensetzung*, que aquí, por el uso de este término, debe entenderse como “contrariedad real”, como “contra-posición”, literalmente si se quiere) tiene lugar «en el tiempo», como la contraposición entre «un ser» y «uno noser», como una contraposición en punto a la sensación (o habría que decir mejor, al esquematismo de la sensación —ahora explicaremos esto), «Como el tiempo únicamente es la forma de la intuición, es decir, de los objetos como fenómenos, así, eso que corresponde en estos a la sensación es la materia trascendental de todos los objetos como cosas en sí (la cosidad, “realitas”)»⁸¹. Lo que quiere decir que la materia, también la materia de la sensación, porque la sensación podría parecer justamente la representación “inmediata”, por tanto en cierto modo como lo que podríamos considerar como “contenido” sin más del tiempo y de la intuición, que la materia, decimos, está sometida igualmente a las condiciones fenomenológicas de mostración y que, por tanto, nunca estaremos “más allá”, o habría que decir mejor “más acá” (tal y como podría parecer por la condición inmediata, decimos, de la sensación), de los objetos de experiencia como fenómenos. Que nunca (terminamos la explicación) estaremos más acá de «la representación de un objeto» en tanto que representación finita, por tanto en tanto que representación de un sentido, el «sentido interno». Siendo esta finitud y condición la que se expresa, como hemos visto ya en otro momento de este trabajo, por medio de la idea de “trascendental”, justamente como aquello absoluto que constituye el fenómeno como objeto de mostración finita. En este caso, como se trata de la realidad, como «materia trascendental». Y donde el recuerdo de viejo vocabulario escolar, «Sachheit, Realität» (que por esta resonancia hemos querido traducir aquí como “realitas”), viene a significar justamente, ahora en un respecto histórico-crítico (a una con el trascendental-crítico), aquello de lo que no puede tratarse en absoluto, eso que, esta vez de modo crítico, o kantiano, es la «cosa en sí».

El esquematismo consiste por tanto en el hecho de que «se puede llenar este mismo tiempo [la forma de la intuición], e.e., el sentido interno más o menos, hasta que cese en nada»⁸² (el subrayado es mío). «el esquema de una realidad como la cantidad de algo, en la medida en que este algo llena el tiempo, es justamente esta producción continuada y uniforme de la misma [realidad] en el tiempo, bajando desde la sensación, que tiene un cierto grado, en el tiempo hasta la desaparición, o ascendiendo desde la negación hasta la magnitud de la misma [la sensación]»⁸³. Donde, insistimos, el tiempo que se llena es siempre sólo en la medida en que hay afección del sentido interno. De otra manera no. Por eso se trata siempre de “sensación” y

⁸¹ A 143/B 182: «Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände als Erscheinungen ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transscendentale Materie aller Gegenstände als Dinge an sich (die Sachheit, Realität)».

⁸² *Ibid.*

⁸³ A 143/B 183: «und das Schema einer Realität als der Quantität von Etwas, so fern es die Zeit erfüllt, ist eben diese kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Größe derselben allmählig aufsteigt».

por eso también se trata siempre, casi de modo redundante, de una acción que tiene lugar «en el tiempo». La afección tiene lugar por obra de la síntesis intelectual sobre el sentido interno. Esto quiere decir que tenemos por una parte la síntesis que constituye la afirmación y, así como o de consuno con, la que constituye la negación. Entendiendo que la “síntesis de la apercepción” es el “habérmolas con” de la reflexión con la receptividad en general («la receptividad de las sensaciones»⁸⁴) y con nuestro estar-al-cabo-de-la-afección, como un estar-al-cabo-de-la-limitación (la afirmación de la negación o la negación en tanto que algo positivo) pues, que aquí se vuelve justamente sobre el tiempo. Ahora volveremos sobre la cuestión de la “intuición” y sobre cómo queda la aspectualidad en este esquematismo. Lo que tiene que considerarse aquí es que de la misma manera que la síntesis intelectual es siempre una suerte de quiasmo entre los dos términos de la reflexión, como esa diferencia que une lo que separa, el sentido interno no es más o menos afectado o más o menos llenado. Lo que se expresa en esta autoafección es la posibilidad misma de la realidad como categoría, por tanto de la limitación de los fenómenos como objetos de conocimiento posibles. Por eso hemos subrayado que el esquematismo constituye la posibilidad, la propia facultad finita en su poder-ser, que lo que viene a ser el “llenado”, la “impleción” del sentido, no es otra cosa que esa posibilidad, por tanto siempre como la posibilidad de un más y un menos. Nunca de la nada, que constituye el límite de una posibilidad, ni tampoco de un todo, sino simplemente de lo que es como es, en tanto que es “algo-y-no-nada”, como vimos que se albergaba como sentido de los juicios infinitos. La expresión de este quiasmo se encuentra en la necesidad de pensar la sensación y la afección siempre desde los dos límites constitutivos. Repetimos, límites fácticos en tanto que constituyentes de la “figura” de la realidad. Ambos de consuno. La necesidad de pensar la afección como un “ir hacia arriba”, que sería al aspecto de la figura que supone el momento afirmativo de la reflexión, y un “ir hacia abajo”, que sería el aspecto correspondiente al momento negativo. Pero siempre sólo como “límites ontológicos” (u “óntico-ontológicos” o metafísicos si es así que la sensibilidad constituye la facticidad misma de la finitud en tanto que sensible), no como el resultado de un proceso psicológico o empírico alguno. Entendiendo que el «tiempo lleno o vacío» no son nada más que la expresión de estos límites.

Entre estos límites se encuentra nada más que la diferencia o el “entre” del que hemos hablado más arriba. La propia receptividad en su condición de haberse-las con el “enfrente” de las cosas en tanto que posición de fenómenos. Como un haberse-las-con ideal-trascendental. La cuestión que queda entonces es la de comprender cómo este trabajo, que es el de una aprehensión, o el trabajo que también se puede llamar “sensación” o “acogimiento”, tiene lugar fenomenológicamente, en qué queda el esquematismo como ese proceso que tiene que ser fáctico y por tanto constatable, lo mismo que toda autoafección, en términos fenomenológicos. La clave, como hemos dicho anteriormente, está en el movimiento. Porque la constitución del esquema de la cualidad es «la producción continuada y uniforme» de la realidad en el tiempo y la del esquema de cantidad, como se recuerda, el que «yo produzco el tiempo mismo». Pero donde yo produzco el tiempo en la aprehensión de la intuición, lo que quiere decir que también lo produzco en la aprehensión de la sensación. Porque la extensión como el tener lugar mismo de la aprehensión y del habérmolas con en tanto que sensible supone justamente la propia condición finita de la sensibilidad. Donde tanto una como otra tienen igualmente que destellar. Así, toda aprehensión que sea intuición sólo podrá tener lugar como la exposición fenomenológica del tiempo como extensión. Lo que sucede es que, como vimos también, en esta exposición lo que

⁸⁴ A 173/B 214.

justamente queda sustraído es la forma misma del fenómeno. Ahora, en las Anticipaciones, también tenemos que poder encontrar con un “aspecto” que ha de tener lugar al tiempo que la sustracción de la forma de la intuición. El aspecto de la sensación como fáctico concernimiento por el sentido interno; porque se trata de conciencia empírica, recuérdese. Y donde lo que sustrae tiene que ser (no puede ser de otro modo) la multiplicidad misma, aquí como la multiplicidad misma de la sensación. Pero, ¿qué puede ser esta multiplicidad?

11.3. Las Anticipaciones de la percepción. Cualidad y Fuerza. «Predicamentos» y «predicables». Análisis fenomenológico del esquema de cualidad (II). Paso al análisis fenomenológico del esquema de relación.

No es casual que Kant señale como «ejemplo»⁸⁵ en las Anticipaciones el problema que tienen «los físicos» para poder explicar fuerzas como la de atracción y repulsión (en el texto, «peso» o «resistencia»), esto es, para poder explicar «la diferencia en la impleción [*Erfüllung*] de espacios»⁸⁶. Porque de lo que se trata justamente es de evitar la hipótesis del espacio vacío. Esto ya lo hemos visto, precisamente como la confirmación de que la dimensión “metafísica” del movimiento constituye la salvaguarda de la dinámica y, en general, de todos los principios en tanto que «metafísicos» (en ese sentido de lo que “principia la experiencia”, como los principios que contienen eso “a posteriori” que es la materia). Salvaguarda que lo es a la postre de la finalidad y por ende de la filosofía misma (o el sentido de una naturaleza “en general”). Lo que aquí nos interesa es que tenemos en este texto una refutación del espacio vacío, la cual tiene como su fundamento no otra cosa que propia condición finita de nuestras facultades. Tal y como se hace en la Estética trascendental y tal y como se hace también en las Antinomias (luego diremos algo sobre lo específico de las éstas), sólo que teniendo su “crux” en el sentido interno. El hecho de que siempre únicamente podemos considerar la naturaleza como naturaleza material en la medida en que estamos constituidos en el “cabo” de la experiencia, en tanto que ese “cabo” alcanza y tiene lugar como experiencia interna.

Recuérdese que la forma de poder sostener esta condición “metafísica” estaba justamente en el trabajo de la reflexión por medio de la “hipótesis” del espacio absoluto, que no era sino el modo y manera fenomenológicamente pregnante de situarnos en nuestra posición de finitud (como posición de idealidad). Aquí nos encontramos con la primera formulación de este proceder (o del modo de este proceder, pues en aquel momento no se trataba de los principios trascendentales propiamente dichos), que Kant llama «demostración trascendental»⁸⁷. Una demostración trascendental consiste justamente en apuntar la posibilidad de algo, el que sólo por mor de cierto principio o facultad puede entenderse ese algo, esto es, donde la posibilidad es “condición de posibilidad” (pues de otro modo no se entendería que pudiera haber una demostración y no una mera suposición) y donde, por tanto, ese algo (pues de otro modo no se entendería el sentido de “trascendental” para esta demostración) es justamente el conocimiento (y no un conocimiento especial sino “el” conocimiento mismo). De modo que la demostración no es sino este paso epagógico (que sería la determinación común con el proceder que reflexiona por

⁸⁵ Cf. A 173-5/B 215-6.

⁸⁶ A 174/B 215.

⁸⁷ A 174-5/B 215.

medio de hipótesis). Lo contrario de esta forma de demostración y de suposición es, como la llama también aquí Kant, una «presuposición metafísica»⁸⁸, o bien una «hipótesis trascendental»⁸⁹, una hipótesis que no parte de la posibilidad de las cosas, las condiciones de posibilidad de la experiencia, sino de la realidad efectiva, con lo cual aquello que “supone” queda ciertamente falto de fundamento, aunque no albergue contradicción⁹⁰ (que es algo que para un modo de conocimiento meramente racionalista constituye ya de por sí una “razón”). Como un producto, si se quiere, de la «libertad de la imaginación», que es precisamente la que Kant achaca en los *MA* a esos que aquí se apuntan ya, «los investigadores matemáticos y mecánicos de la naturaleza»⁹¹, y cuyo contrapunto también está aquí, en las Anticipaciones, perfectamente expresado como el «disponer al entendimiento en la libertad» para, o abrir para el entendimiento otro espacio (es lo que se mienta en la idea de “versetzen”, dis-poner, cambiar de lugar o incluso tras-poner) en el que «pensar esta distinción también de otra manera». Esa manera no es sino la de la propia filosofía trascendental. La manera que consiste en el atenuamiento a nuestro propio conocimiento en su finitud y por ende a nuestras facultades como posibilidades finitas del mismo. En tanto que *condiciones* de posibilidad, según venimos insistiendo. Como un trabajo de contención frente a esa libertad (que va de consuno con la «pasión de ampliación» de la Razón), trabajo que es el de una «disciplina de la abstención»⁹². Y que no es sino ese atenuamiento a (la abs-tención o con-tención, *Ent-haltung*, en) nosotros mismos. Lo contrario justamente, y esto es lo que nos interesa señalar aquí, de cuando se trata de pensar la finitud de nuestra propia fuerza de representación; el imaginar (*aussinnen*) «nuevas fuerzas-o-facultades originarias», sea un entendimiento intuitivo, sea «una fuerza de expansión sin contacto, o una nueva clase de sustancias, p.e. una clase que estuviera presente en el espacio sin impenetrabilidad»⁹³. Porque la demostración trascendental tiene que poner a la vista que la condición de posibilidad misma de las magnitudes intensivas no hay que buscarla en otro lugar más allá de la posibilidad (metafísicamente, en sentido literal, que es el sentido en que aquí se habla de hipótesis «metafísicas»), sino en «la naturaleza [*Natur*] de *nuestras* percepciones»⁹⁴ (el subrayado es mío). Lo que quiere decir, en la naturaleza dinámica y como “fuerza” de nuestra receptividad. Esta es la clave.

Cuando tenemos una percepción nuestra propia fuerza de representación constituye el espacio o el horizonte de presencia (*Gegenwart*) en general de algo. Y lo es como eso que des-

⁸⁸ A 173/B 215.

⁸⁹ A 772/B 800.

⁹⁰ A 771/B 799.

⁹¹ A 173/B 215.

⁹² A 786/B 814: «so kann man sich viel schwere und dennoch fruchtlose Bemühungen ersparen, indem man der Vernunft nichts zumuthet, was offenbar über ihr Vermögen geht, oder vielmehr sie, die bei Anwendungen ihrer speculativen Erweiterungssucht sich nicht gerne einschränken läßt, der Disciplin der Enthaltensamkeit unterwirft.» Porque la Razón no es capaz de otra cosa que de saber. Por tanto, como se ha dicho un poco más arriba (A 775/B 803), «o bien abstención de todo juicio o bien certeza apodíctica» (*entweder Enthaltung von allem Urtheile, oder apodiktische Gewißheit*).

⁹³ A 770/B 798.

⁹⁴ A 175/B 216.

cubrimos en la demostración trascendental. Como algo que pertenece a nuestra propia naturaleza. Concretamente, a la naturaleza de la fuerza, *Kraft*, por tanto siempre únicamente como una fuerza que es finita, como una fuerza que es susceptible de (en el sentido de un poder-ser) un influjo, *Einflusses*⁹⁵. Recuérdese que lo que tenemos que explicar es qué podemos considerar como “aspecto” de la magnitud intensiva, entendiendo que en él tiene lugar la sustracción de la propia multiplicidad de la sensibilidad en general lo mismo que la de la reflexión lógica. Así, si el movimiento muestra el hecho de que la materia lo llena todo en distintos grados, constituye en verdad la apófansis fenomenológicamente reconocible de la propia facultad finita de representación, esto es, del concernimiento por nuestra receptividad en tanto que facultad y por ende, en cierto modo, también de la fuerza. Lo que se muestra en la producción de esa línea, como producción del tiempo mismo, es la auto-afección, esto es, porque se trata de la mostración del esquematismo mismo, sólo que aquí en punto a la diferencia que en cada caso supone la realidad, por tanto, fenomenológicamente, como la acción-y-efecto de una suerte de “dinámica trascendental”. Pero, ¿es así? (porque piénsese que todavía no hemos atendido a la diferencia “expresa” entre «matemático» y «dinámico»).

La fuerza, como señala Kant en la «Deducción metafísica», es uno de los «predicables» (*Prädicabilien*) de la categoría de sustancia. Tal y como, según él mismo señala, se encuentra en «los manuales de ontología»⁹⁶. También es un predicable de esta misma categoría la «pasión» (*Leiden*), que, en copertenencia con la de «acción», e igualmente como algo que cabe encontrar en esos manuales, también se puede expresar como «influjo» (*influxus*⁹⁷). Decimos esto porque el asunto de la realidad y de la finitud de nuestra Facultad en punto a la receptividad, que es lo que nos parece que se juega en la cuestión de la “sensación”, está muy vinculado con la ontología y con la ontología tal y como ha venido dada por la tradición. Pero ello, ciertamente, en el sentido en que tenemos que poder reconocer, por esto que ha venido entregado al pensar de Kant, su propio pensar. Como ese modo de la facticidad que hemos apuntado desde el principio (con Kant) como “Historia de la Razón” (recuérdese lo que dijimos al comienzo, en la dilucidación de la sensibilidad, sobre el uso de un vocabulario particularmente “ontológico” o “escolar”). (Porque, como señala Heidegger, a propósito de otra vinculación —la de Hegel con Kant—, saber que un autor está en la tradición, en el caso de Kant la tradición de la Academia y sus manuales, y que recibe de ella sus conceptos, los de “actio”, “passio”, “influxus”, etc., con ser en verdad cierto, con ser «correcto», *richtig*, y ser de una total «exactitud histórica», no es nada más que «trivial»⁹⁸, *nichtsagend*, y «superficial», hasta tanto no se llegue al modo en que el pensador se las ha con y se apropia de esa tradición.) Lo que sucede, y por eso nos hemos remitido a la cuestión de la “clasificación” en tanto que recibida, es que una tal reappropriación significa, entre otras cosas, la profundización en las categorías así como en sus relaciones. Lo mismo que hemos visto en el caso de la tabla de los juicios, sólo que aquí en punto a la de los predicables. Así, la cuestión del influjo pertenece propiamente a la categoría de comunidad, cabe el momento de la relación, que es donde recibe un tratamiento expreso (en

⁹⁵ B 208.

⁹⁶ A 82/B 108.

⁹⁷ Cf. *Metaphysica Baumgarten*, §§ 211-2. Donde nos encontramos que «INFLUXUS [*Einfluss*] (actio transiens)». In: XVII, 71. Cf. también *Pöhlitz-Metaphysik* XXVIII, 564.

⁹⁸ GA 32: 149.

la tercera de las Analogías, donde se introduce además en la «Prueba» añadida en B⁹⁹), donde nos encontramos además con el concepto, también de la tradición, de «*commercium*», que es el concepto con el que inmediatamente (en el modo de pensar recibido queremos decir) se vincula el influjo (concretamente en el asunto del “comercio alma-cuerpo”, que pertenece a las «cuestiones dialécticas» de la psicología racional¹⁰⁰). (Luego pondremos todo esto en orden y concluiremos de la diferencia entre los predicamentos y los predicables como el modo en que tiene lugar esta reapropiación de la tradición de la que hablamos aquí.) Por eso tiene que pensarse que los principios, todos ellos, se encuentran vinculados de un modo que la separación que pudiera encontrarse en las “clasificaciones” de la ontología clásica no tiene lugar aquí. Y ello, insistimos, como una suerte de profundización en el sentido de las categorías y, también, porque no podría ser de otro modo, en el sentido mismo del esquematismo que está a su base.

En la cuestión de estos “predicables” aparece, entendemos, algo de lo mismo que hemos venido diciendo desde el principio a propósito de esa distinción entre “lo metafísico” y “lo trascendental”, que es ese calado que viene a ganar esto último en la redacción B. Porque estos predicables, en cierto modo lo mismo que las propias categorías, constituyen determinaciones muy especiales. Por de pronto, en ningún caso son conceptos que podamos considerar como lógicamente “derivables”, conceptos que puedan obtenerse por descomposición o análisis de los conceptos puros del entendimiento, de la misma manera, exactamente de la misma manera y no de otra, que las categorías no pueden considerarse simplemente como conceptos “derivados” de la tabla de las formas del juzgar. Como dice Kant en los *Fort.*, la tabla de las categorías puede proyectarse «en paralelo» a aquella tabla meramente lógica. Pero nada más. Lo cual, si nuestro análisis de las categorías puras es correcto, quiere decir que, como *meras* categorías, en tanto que formas del pensar que son (en tanto que «predicamentos»), son «por sí»¹⁰¹ (*für sich*), por tanto «no dependientes» de las formas de nuestra sensibilidad (de la misma manera que éstas tampoco lo son¹⁰²), lo que significa entender las categorías en sentido propio, en tanto que esquematizadas, como «conceptos puros de la síntesis»¹⁰³ (el subrayado es mío). Tendríamos así, “en paralelo” si se nos permite utilizar esta expresión, las categorías puras, las categorías esquematizadas (el esquematismo de las categorías) y las formas puras de la sensibilidad. Pero si esto es de esta manera, la tesis que sostenemos es de gran calado. Porque se refiere al trabajo en “lo metafísico”, y sobre todo, si pensamos en todo lo que hemos dicho sobre la diferencia y el cambio entre las dos ediciones, porque se trataría de un cambio en el que en verdad no se hace nada más que profundizar en lo que ya estaba en la primera redacción. Es decir, porque en cierto modo estaría ya en la propia Analítica trascendental esta peculiar condición de los predicables, concretamente en el concepto de “fuerza” que estamos intentando rastrear, aunque podamos considerar todavía que los *MA* se van a ocupar de algunos de ellos de modo más expreso y marcando justamente su diferencia, insistiendo en ella y volviéndola fenomenológicamente más expresa respecto a los conceptos trascendentales. Pero como algo, decimos, que de alguna

⁹⁹ B 258.

¹⁰⁰ Cf. A 384 y ss.

¹⁰¹ *Fort.* XX, 272.

¹⁰² Y por eso les conviene esta misma expresión (A 268/B 324). Recuérdese lo que dijimos a propósito de esta expresión referida a las intuiciones puras al comienzo de este trabajo.

¹⁰³ A 80/B 106.

manera se puede ver ya en *A*, y precisamente en los textos en los que tenemos el esquematismo desplegado de modo más expreso, que son los Principios del entendimiento puro.

(Antes de seguir con el análisis de los predicables apuntemos algo sobre el uso del término “originario”, al que ya nos hemos referido en otros momentos de este trabajo, precisamente porque aquí, en la cuestión de la diferencia entre «predicamentos» y «predicables», se viene a jugar nuevamente la diferencia entre “lo trascendental” y “lo metafísico” en el sentido en que venimos hablando de ella, esto es, cuando se trata de establecer el modo en que los predicables “se dicen” de los predicamentos. Cuál es la “relación” entre ellos. Que es donde tiene que pensarse, decimos, el sentido del término “originario”. Apuntemos, pues, que el texto de la Deducción metafísica los términos con los que propiamente se habla de su relación son los de «*conceptos troncales*», *Stammbegriffe*, y «*conceptos puros derivados*», *abgeleitet*¹⁰⁴. Éstas, nos parecen, constituyen unas determinaciones más bien “descriptivas”. Lo que Kant quiere decir es que las categorías son los «verdaderos» conceptos troncales, por tanto, originarios en punto a la validez y a la constitución de la experiencia. Experiencia que tiene que intervenir, siquiera mínimamente (en algún momento hemos hablado de un “mínimum de experiencia”), para que podamos “derivar” los predicables. Como una operación, por tanto, que no puede considerarse “deductiva” en modo alguno. Por eso, si consideramos que también tiene que poder sostenerse la independencia y la facticidad tanto de la mera forma del pensar como de la mera forma de la sensibilidad, lo que quiere decir siempre y al mismo tiempo, insistir en la fáctica constitución de esa validez, en la facticidad del esquematismo tal y como venimos expresándola, entonces, decimos, el término “originario” debería quedar más bien para ese respecto subjetivo o de “hechura” en que lo hemos visto asociado en otros contextos. En apoyo de lo cual tendríamos, siquiera como indicio, la anotación de Kant en su “Handexemplar” a la expresión con la que se califican los conceptos de la tabla de las categorías de «conceptos puros originarios de síntesis», e.d., en la que viene a suprimir “originario”).

Los predicables no sólo pertenecen a una enumeración exhaustiva con el fin de completar el sistema, una enumeración que debería seguir a la exposición de los conceptos troncales y que podría considerarse, digámoslo así, “rutinaria”, tal y como de alguna manera se significa con la remisión a los manuales de ontología¹⁰⁵ (con los que, dice Kant, «se puede alcanzar en buena medida este propósito» de completar el sistema); como un trabajo que afecta únicamente a la «dilucidación [*Erläuterung*] de los conceptos»¹⁰⁶. Sucede algo parecido con las «definiciones» de las categorías, que se consideran omisibles aunque luego, en el texto que se añade a la “introducción” de la Deducción trascendental, se vea Kant en la obligación de introducir todavía una «*explicación de las categorías*»¹⁰⁷, una explicación general, para todas ellas queremos decir, que no es sino la explicitación de la vinculación entre la categoría esquematizada y la forma del juicio. Como la necesidad de recordar que hay una «deducción metafísica» (en cohe-

¹⁰⁴ A 81/B 107. Los subrayados son de Kant.

¹⁰⁵ A 82/B 108: «*ontologische Lehrbücher*». Cf. también A 204/B 249, donde se habla de «los manuales de esta clase» (*Lehrbücher dieser Art*).

¹⁰⁶ A 204/B 249.

¹⁰⁷ B 218-9. Sub. orig.

rencia con las demás modificaciones de *B*). En el mismo sentido, decimos, tenemos que los predicables están en el despliegue de las “exposiciones” y “deducciones”. En la Estética trascendental, y de un modo expreso, por eso mismo especialmente interesante para interpretar su aparición en otros contextos, nos encontramos con que, en efecto, los conceptos a los que tiene que quedar restringida su exposición no pueden ser nada más que los de espacio y tiempo. Por tanto en modo alguno los de «movimiento» o «alteración», ya que «presuponen algo empírico» («la percepción de alguna existencia», o bien, simplemente, «experiencia»¹⁰⁸). Esto en principio no tiene por qué constituir un problema para lo que decimos sobre los predicables, simplemente porque espacio y tiempo no son conceptos puros del entendimiento. Más aún, si consideramos que hay un conocimiento *a priori* que tiene en cuenta precisamente este “darse a los sentidos externos” que es lo que constituye la determinación metafísica (subjetiva) del movimiento, como hemos visto en los *MA*, bien podría entenderse entonces que estamos simplemente ante la constitución de los predicables entendidos como «categorías enlazadas con los *modis* de la sensibilidad pura»¹⁰⁹. Y que, por tanto, una tal parte metafísica sería simplemente la parte del sistema encargada de tales predicables (eso, sí, ahora ya fuera de los manuales de ontología). Pero lo que sí resulta un problema es que los predicables mismos aparezcan dentro del sistema. El movimiento, en la edición *B*, y la alteración en la primera redacción. Aunque lo primero que tenga que pensarse es el hecho de que, en efecto, no pertenecen a la sensibilidad propiamente dicha. Porque lo que está en juego aquí es el esquematismo, como venimos diciendo reiteradamente. Por eso mismo, la importancia de que el concepto de “alteración” se encuentre precisamente en el seno mismo de la Analítica de los Principios, lo mismo que luego el que el “movimiento” se introduzca en el núcleo de la Analítica de los conceptos; así como el hecho de que vengan a vincularse¹¹⁰. Todo ello como algo de esa profundización o calado fáctico que se gana (o prosigue) en la segunda redacción.

Tenemos que mostrar que la facticidad que constituye el “leit motiv” de todos los cambios de *B* es algo que se encuentra en el centro mismo de la constitución y de la posibilidad de la experiencia en tanto que finita. Pero no sólo esto. También o particularmente, el hecho de que ése aspecto es el que destella en los Principios dinámicos. Pues una tal profundización no es nada más que una suerte de “paso atrás” de lo descubierto en ellos y, del modo y manera en que se ha hecho, no sólo sobre los dos primeros Principios, sino también sobre el Esquematismo y la Deducción trascendental.

Sin embargo, hay un peligro claro —que no podemos dejar de señalar antes de seguir—, el de que puedan “confundirse” los conceptos en esa distinción, la que Kant hace entre «matemático» y «dinámico», que es la única distinción que no puede encontrar justamente “en paralelo” a la forma del juzgar, aunque tenga que poder comprenderse, como distinción que es, siempre como una determinado modo de la reflexión. La cuestión entonces es si podemos comprender de alguna manera por medio de concepto de fuerza y de influjo la propia facultad de representación que es la receptividad en su copertenencia con el pensar y la espontaneidad al margen de la articulación con que nos encontramos el sistema de los conceptos puros. Los manuales, en efecto —antes nos hemos referido a estos textos—, establecen las relaciones entre los conceptos de un modo, vamos a decirlo así, “dogmático” (porque los conceptos están interna y de

¹⁰⁸ A 41/B 58.

¹⁰⁹ A 82/B 108.

¹¹⁰ Que es lo que nos encontramos en B 291.

alguna manera inmediatamente articulados), donde la acción es la determinación de la fuerza de una sustancia como causa de un cierto accidente, acción que si es transitiva, es decir, cuando el accidente es producido por la sustancia en otra sustancia, que entonces decimos que padece, hablamos de influjo de la sustancia¹¹¹. Lo que sucede es que tal y como nos encontramos estos conceptos en los Principios, también en las Analogías (o en la Estética trascendental), no puede decirse que su relación, planteada de un modo genuinamente “crítico”, pueda entenderse del todo a partir de aquellos (como hemos dicho ya, podrá siempre que se entienda que se están volviendo a pensar o que pertenecen al diálogo del propio pensar con la tradición). Planteemos entonces la tarea en dos direcciones. Por una parte la cuestión de cómo juega la demostración, su importancia fenomenológica allí donde los principios son justamente “dinámicos”. El concepto de fuerza no va a quedar aparte; se trata, antes bien, del camino que hace falta para llegar de nuevo a él (lo que quiere decir, resolviendo la cuestión que se ha cruzado por medio —como nudo y dificultad necesaria— de la distinción entre predicamentos y predicables). Esto va suponer, traído precisamente por la cuestión de la demostración, terminar con la exposición de la peculiaridad del conocimiento matemático. En segundo lugar, tomando como hilo conductor esta dilucidación, nos ocuparemos de en qué queda la propia distinción entre «matemático» y «dinámico». Para, entonces y sólo entonces, terminar con el concepto de fuerzas y con los problemas que lleva consigo.

11.4. Apunte fenomenológico sobre la *demostración* trascendental. A propósito del esquematismo de la relación.

El problema, cabe este planteamiento, no es otro que el de lo que en *A* se llama «criterio empírico»¹¹² y que es lo que nosotros venimos llamando “problema fenomenológico”. Por entender que no se puede hablar en general de constitución y de validez y al mismo tiempo no se hace cargo ese hablar de su propia efectividad como “apófansis”; por cuanto toda apófansis finita requiere la necesaria implicación del “lógos” que se hace cargo de ella. El problema del “criterio”, *Kriterium*, nos parece, no es sino el problema de cómo poder dar cuenta fenomenológicamente de la sustancia, distinguirla, por tanto como «*substantia phaenomenon*», en cierto modo “cabe la experiencia” (ahora volveremos sobre esto), pero siempre sólo como su posibilidad, y sin caer en un «círculo defectuoso»¹¹³ (sin caer, defectuosamente, en un “círculo in probando”). Por tanto, como “el” problema propiamente dicho de toda ontología, que es el problema del fundamento, el problema de dar cuenta del ser y su diferencia con lo ente; o también, tal y como lo encuentra Kant en la tradición (a la que no deja de referirse en estas líneas), el problema de explicar el «principio de razón suficiente»¹¹⁴. Pero donde lo que nos interesa es que, como venimos diciendo desde el comienzo de este trabajo (recuérdese nuestro análisis de la Lógica como “enjuiciamiento”), el problema de poner a la vista la posibilidad como posibilidad es un problema o cuestión (*Frage*) que va de consuno con el ser finito que piensa y habla (por-

¹¹¹ Cf. Pöhlitz-Metaphysik, «Was heißt handeln?», XXVIII, 564-5.

¹¹² Cf. A 189/B 232, A 203-5/B 249-50.

¹¹³ A 204/B 250.

¹¹⁴ A 200-1/B 246.

que pensar y hablar es siempre un estar en la cuestión), por tanto como el problema de un ser al que le va en su ser una tal mostración como aquella mostración en la que está. Todo lo contrario (considérese esta distinción “en general”, no atendida a la letra del texto mismo) de las definiciones nominales (i), en lo que sería el uso del «filósofo» o de «los antiguos» (la metafísica antigua) o de la Escuela (la metafísica reciente, metódicamente más refinada)¹¹⁵, que, en general (tanto una como otra), nos sitúan simplemente “dentro” de un concepto que no nos concierne. Lo que quiere decir, en un “afuera” meramente ideal en el que el pensar simplemente oye su propio eco, si puede decirse así (en cierto modo siempre en una suerte de “tautología”), y que por tanto no hace justicia al principio, que es genuinamente “onto”-lógico. Esto es, porque como principio que responde a las «condiciones del uso lógico del entendimiento»¹¹⁶ ha quedado embozado como principio sintético (embozamiento que ya hemos analizado en otro lugar). Un principio o proposición «tan sintética»¹¹⁷ que no puede ser demostrada dogmáticamente, tal y como se hace cuando se piensa la relación como significada en los conceptos mismos, los conceptos de “sustancia/ accidente”, “causa/ efecto”, etc., por tanto nominalmente, en su condición de definición correlativa y no, como debería de ser por su carácter sintético-a-priori, como «condición de» la relación¹¹⁸, realmente, para lo que se requeriría una demostración trascendental *sensu proprio*. Tampoco sirven las explicaciones empíricas (ii), que nos ponen más bien en un “fuera” meramente abstracto, el de la generalización, y que no podemos considerar como conocimiento ni como vinculación ya que no ganan necesidad, como sabemos desde el comienzo (recuérdese el § II de la «Introducción»). Pues la experiencia no es sino una suerte de “adentro” en el que no podemos reconocernos más que a cuenta de alienarnos como cosas que piensan-y-sienten (en cierto modo, suprimiendo el “lugar” mismo, o haciendo de todo nada más que una “diferencia”); no poniéndonos con las cosas, como una cosa más del «curso»¹¹⁹ de la experiencia, pues esto rompería toda la vinculación en que consiste conocer, sino comprendiéndonos y vinculándonos siempre de consuno con lo que hay. Porque el conocimiento sólo puede entenderse en principios que sean genuinamente onto-“lógicos” (como un principio de “concernimiento”, decimos). Por último (terminando esta distinción “en general” o “sistemática”), el acceso a este principio tampoco será el del «entendimiento común»¹²⁰ (iii), porque el que se trate de un principio cuya «necesidad [*Bedürfnis*] se siente [*fühlt sich*] en el conocimiento empírico»¹²¹, algo que pertenece a la «experiencia más común»¹²² si se quiere, no garantiza todavía la

¹¹⁵ Quizás podría establecerse una distinción en el “ataque” que se hace a la tradición en la Primera Analogía. Una primera parte apuntaría a la filosofía de la antigüedad, desde A 184 hasta A 186, donde además salda las cuestiones con la “metafísica especial”. Y una, de A 186 a A 187, que más bien se referiría a la metafísica tal y como ha sido sistematizada en la Escuela.

¹¹⁶ A 187/B 230.

¹¹⁷ A 184/B 227.

¹¹⁸ A 187/B 230.

¹¹⁹ A 195-6/B 240-1.

¹²⁰ A 184/B 227.

¹²¹ A 185/B 228.

¹²² B XIV.

corrección metódica de lo que aquí se busca, la demostración. Constituye sin embargo una indicación de que el acceso fenomenológico al principio es incuestionable; de la misma manera que en la «Introducción» el conocimiento *a priori* se ha podido constatar (aunque esa constatación sea siempre ya únicamente “filosófica”), apodícticamente pues, no sólo en el conocimiento de las ciencias sino aún en el «uso más común del entendimiento»¹²³.

El problema, volviendo a sus términos críticos, los términos en que nos lo encontramos en la Segunda Analogía («Eso que se pregunta» (*Es fragt sich*) o “eso que es cuestión”), es cómo podemos reconocer en la experiencia su posibilidad. Porque es así que, como luego se insistirá en *B* (precisamente por estar en juego estos términos), el tiempo, que constituye en su vinculación con la apercepción la regla de constitución de la experiencia como conocimiento, como esa necesidad u «obligación», *Nöthigung*¹²⁴, a que tienen que someterse las percepciones para componer una relación objetiva (y, por ende, a que tenemos que someternos nosotros en tanto que subjetivamente vinculados por la intuición empírica y por la sensación), si es así que el tiempo, decimos, no puede percibirse. El problema por tanto de cómo pueda reconocerse el fundamento de la experiencia, la sustancia, si en las determinaciones de la misma, en los fenómenos, en los cambios, dicho fundamento queda sustraído en un sentido fenomenológico. Es la queja de Kant de que un principio tan antiguo no haya tenido todavía una demostración cabal. Ni, sobre todo, que no haya tenido una demostración fenomenológicamente sólida, que es adonde a nuestro juicio apunta la cuestión del criterio empírico.

El principio de la sustancialidad de la sustancia que tiene que “demostrarse” (demostración que tiene lugar en los párrafos finales de la Primera Analogía —lo anterior ha sido una suerte de “revisión” de la tradición o de otras posibilidades de interpretación) tiene dos formulaciones. Queremos decir, en la misma segunda edición (dejando aparte la de A 182, que fue suprimida). La primera es la que encabeza el texto de la Analogía y reza «*En todo cambio de fenómenos permanece la sustancia, y el quantum de la misma en la naturaleza ni aumenta ni disminuye*»¹²⁵. La segunda, dentro del «recuerdo» con que se abre la Segunda Analogía, dice que «*Todo cambio (sucesión) de los fenómenos es sólo alteración*»¹²⁶. La equivalencia de las dos formulaciones (ahora diremos algo sobre su diferencia) estriba en que lo que en el fenómeno parece justamente ser “nada”, que es lo que nos encontramos en el cambio, el paso del “ser” de una determinación al ser de “otra” determinación, por tanto al “no-ser” de la primera, y al contrario (lo que Kant llama el «aparecer o desaparecer *sin más*»¹²⁷ —el subrayado es mío), que eso, decimos, no es tal, que no hay «el aparecer o desaparecer de la sustancia misma»¹²⁸. Como

¹²³ B 4.

¹²⁴ A 196-7/B 242.

¹²⁵ «*Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.*».

¹²⁶ B 233: «*Aller Wechsel (Succession) der Erscheinungen ist nur Veränderung*».

¹²⁷ A 188/B 231: «*Entstehen oder Vergehen schlechthin*». Traducimos “Ent-stehen” por aparecer en el sentido de algo que “surge” o “se pone ahí”, pero siempre como “cosa”, con una cierta consistencia. Lo contrario, el “dejar de ser” o “desaparecer” corresponde a “Ver-gehen”, que significa dejar de estar ahí. Si se quiere podrían traducirse, tanto más en el contexto en que Kant los utiliza, marcadamente “ontológico” (con toda la amplitud que quiera darse aquí a este término), como «llegar a ser» y «dejar de ser».

¹²⁸ B 233.

demostración del principio de razón que es, tiene que hacerse evidente que “la nada no es”. Por tanto, que el ser no puede verse afectado por la nada. Esto es lo que significa la primera (y más pregnante) formulación del principio como (en la figura de la) Primera Analogía¹²⁹, el que el ser mismo no aumenta ni disminuye, por tanto que esa su condición de permanencia puede expresarse como la constancia de una “magnitud”. En cierto modo como el atenuamiento consecuente a los dos primeros principios y a su resultado, que la síntesis y el conocimiento no serían posibles si no hay continuidad y que las diferencias que podamos encontrar en punto a la magnitud, tanto extensiva como intensiva (o habría que decir, extensiva porque intensiva), no pueden suprimir la propia receptividad, que es lo que está en juego en la nada, como vimos. Esto se expresa luego de modo pregnante (anticipamos aquí el texto para todo lo que sigue) como que:

«Todo crecimiento del conocimiento empírico y todo progreso de la percepción no es nada más que una ampliación de la determinación del sentido interno, e.e. un avance en el tiempo, sean cuales fueren los objetos, fenómenos o intuiciones puras.»¹³⁰

La idea de que ese “quantum”, la presencia misma de “ser”, no puede aumentar ni disminuir en la naturaleza quiere decir que, lógicamente, la permanencia no significa la negación de la diferencia, que siempre tiene lugar y que constituye nada menos que el conocimiento empírico. La idea de «en la naturaleza» deberá entenderse por tanto en términos de constitución de la experiencia como conocimiento y validez. No en el sentido con el que habitualmente se interpreta este principio de ser una “fundamentación”, digámoslo así, “filosófica” de la primera de las Leyes de la mecánica de Newton. Por de pronto, no porque aquí no se trata todavía de la materia de los sentidos externos, y porque si así fuera, como en los *MA* queremos decir, tampoco podría eliminarse el calado metafísico y fenomenológico del principio. Pero no queremos ocuparnos aquí de esto. Esta formulación se hace cargo, según esto que acabamos de decir, de la determinación genuinamente “metafísica” de la magnitud. La distinción de los Principios no puede leerse, por tanto, de modo tajante; debe leerse más bien como la distinción entre las “maneras” en que sólo puede tener lugar la reflexión y el esquematismo. En este caso, tal y como tienen lugar en punto a la relación y a sus distintos *modi*. Por eso la segunda formulación de la Primera Analogía (que debe considerarse en el tránsito a la Segunda, en punto a la “relación” misma y a su sentido) apunta simplemente que el cambio, la diferencia que encontramos en los fenómenos que aparecen y desaparecen, no es nada más que una alteración, *Veränderung*, lo que quiere decir que la única realidad que hay es justamente la de la diferencia en los «modo[s] de existir»¹³¹ (*Art zu existieren*). Como algo que tiene que ver únicamente con el “modo” («*modus*», en sentido propio) de ser y no con el ser mismo; por tanto, en toda la profundidad de su sentido finito, con la existencia («*Existenz*»¹³², en sentido propio también, como “contingencia de ser”). Por lo mismo (en este abundamiento de los significados de la ontología de la Escuela), algo que tiene que ver con el *accidente*; pues los accidentes son «los modos particulares de

¹²⁹ Como señala Heidegger, «No siempre es la redacción de B más atinada que la de A» (1987b: 151).

¹³⁰ A 210/B 255: «*Aller Zuwachs des empirischen Erkenntnisses und jeder Fortschritt der Wahrnehmung ist nichts als ein Erweiterung der Bestimmung des innern Sinnes, d.i. ein Fortgang in der Zeit, die Gegenstände mögen sein, welche sie wollen, Erscheinungen oder reine Anschauungen*».

¹³¹ A 187/B 230.

¹³² A 183/B 227.

existir de la misma»¹³³, la sustancia. Donde el accidente, por último, para evitar el malentendido de que se piense como una determinación negativa (porque se piense la negación en un sentido meramente lógico), tiene que considerarse en términos de la reflexión, por tanto en términos de nuestro ser en tanto que un ser racional finito. En tanto que un ser cuyo pensar no puede separarse del sentido interno¹³⁴.

Pero lo que nos interesa es que la demostración de este principio, tal y como aparece en su primera redacción (como hemos dicho, en los últimos párrafos, concretamente en A 187-9), adolece de una, vamos a llamarla así, “carencia fenomenológica”. El problema de la demostración no es otro que el de poder encontrar algo que «represente» la sustancia y que lo haga precisamente en la percepción. Entendiendo aquí que la *percepción* constituye un índice de “atingencia” o “concernimiento” fenomenológico general, como el nombre para nuestro “habérmolas con” en tanto que finito (en el sentido en que lo encontramos en B 154); por tanto, como el nombre de la representación en la que nos encontramos inmediatamente con *fenómenos*. El problema de la demostración estriba en poder reconocer la sustancia como sustancia-en-el-fenómeno o como «*phaenomenon*»¹³⁵ (recuérdese lo que hemos dicho más arriba sobre la necesidad de que la categoría sea “Phänomen”). Éste es el problema general de la demostración en tanto que “trascendental”, como demostración de aquello que siempre ya está en juego en lo que hay pero ser ello mismo como tal. El problema de una necesaria “circularidad” (nuestro; recuérdese que ya nos hemos ocupado de esto en el comienzo de nuestro trabajo), que no ha de ser entendida como “defectuosa” (*supra*), sino más bien como la “virtud” requerida por lo que está en juego aquí y que constituye justamente no sólo “lo que” ha de *de-mostrarse* sino el propio juego de la *de-mostración*, el “lugar” desde el que y como el que sólo puede tener lugar una tal mostración. La «peculiaridad», como dice Kant, de que (el ejemplo al que se refiere Kant en este texto es, de nuevo, el principio de razón, en su formulación moderna, «todo lo que sucede tiene su causa»¹³⁶) el principio mismo hace posible su fundamento de prueba¹³⁷; por tanto la peculiaridad de que tiene que presuponerse en su demostración. Que es la peculiaridad de una “deducción”. La deducción es una demostración de una validez o de una posibilidad, el conocimiento, que sólo puede tener lugar como el “en-caminar-se” mismo desde lo que es “posibilitado” hacia esa “posibilidad”; un encaminarse donde no hay en modo alguno términos sino siempre únicamente el propio camino (el “en-” del encaminarse, si podemos expresarlo así), abierto por el concernimiento (el “-se” del encaminarse) de la diferencia en la que consiste el conocimiento como posibilidad o validez (que abre la distancia que hay que andar, al mismo tiempo que el andar mismo y el concernimiento). La deducción no es una mostración directa, no es el señalamiento de “algo” como el fundamento de prueba (*Beweis-grund*), tanto si el

¹³³ A 186/B 229.

¹³⁴ En A 197/B 242 se expresa esto con una claridad meridiana: «*Wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewußt werden können. Dieses Bewußtsein aber mag so weit erstreckt und so genau oder pünktlich sein, als man wolle, so bleiben es doch nur immer Vorstellungen, d.i. innre Bestimmungen unseres Gemüths in diesem oder jenem Zeitverhältnisse*».

¹³⁵ A 183/B 227.

¹³⁶ A 737/B 765. Cf. también, por la importancia que tiene este texto como “introducción” al problema de una filosofía trascendental, A 9/B 13.

¹³⁷ A 737/B 765.

señalamiento es intuitivo como si es meramente lógico, sino que es indirecta, un “paso-atrás” en el que el fundamento mismo se gana como ese mismo encaminamiento y nunca fuera de él (en el *be-weisen* mismo). Como el cabal y acabado ejercicio del concernimiento y la filosofía.

Esta demostración tiene su punto clave en la diferencia que tiene que poder poner en movimiento tal encaminarse y resolverlo como demostración. Esto es, en el estar-en-la-diferencia como ese estar cabe aquello que nos hace frente de modo inmediato, el conocimiento, “este” o “aquel”, y lo que se pone a la vista el conocimiento como validez, el que el conocimiento se nos presente “como conocimiento”, concernidos por él. Lo que sucede es que, como hemos visto ya a lo largo de este trabajo, un tal concernimiento no es sólo atingente a la conciencia, como la instancia que permite que reconozcamos lo que nos hace frente como «experiencia», sino que en tanto que el concernimiento es finito tiene también que poder encontrarse fácticamente, por tanto implicando a la sensibilidad. Siendo este juego de mutua copertenencia en lo que consiste el esquematismo. Pero siendo también que esta facticidad hace que no podamos escapar en modo alguno a las condiciones fenomenológicas de la finitud de toda apófansis. Por tanto, también aquí, a las condiciones que tienen que limitar fenomenológicamente a la sensibilidad pura. Este es el problema con el que se Kant se enfrenta desde el principio con el tiempo, tal y como hemos visto ya. Pero que tiene especialmente aquí, en las pruebas de los Principios, en tanto que de alguna manera constituyen las verdaderas “demostraciones” de los esquemas, como esquemas del conocimiento empírico en cuanto tal, o al menos en tanto que aquí se hace expreso ese conocimiento y esa su vinculación con los esquemas, que tiene aquí decimos, la más palmaria exposición de las carencias fenomenológicas que tiene el tiempo. Como una suerte de profundización en (o continuación de) el esquematismo. De hecho, puede decirse que en las pruebas, tal y como se han concebido ya en la primera edición, se “ataca” el problema directamente.

El problema de cómo reconocer la diferencia ontológica en términos del tiempo. Cómo reconocer la sustancia, cómo reconocer la causa y como reconocer la comunidad. El razonamiento general de la prueba es que para que podamos tener en general “conocimiento”, hace falta una vinculación, la vinculación en que consiste la necesidad del conocimiento, hace falta «regla», o como también dice Kant, hace falta «el objeto mismo»¹³⁸ (la objetividad o la constitución objetiva misma en que constituye esa vinculación). La vinculación que haga de lo diferente en el tiempo, de las distintas percepciones que aprehendemos en “una” cosa (la “unidad” aquí, de la que se parte ya, es la de la cantidad, pues de otro modo, si tuviéramos que decir que es la “misma” cosa estaríamos simplemente definiendo la sustancialidad), “modos” *de una* “sustancia” (que haga de ellos “estados”, que es lo que significa la vinculación “sustancia-accidente”); que haga de lo diferente en el tiempo, ahora como multiplicidad, porque esas diferencias “componen” en su sucesión una multiplicidad (uno-y-otro-y-otro, etc.), la multiplicidad *de un* “orden” (la vinculación “causa-efecto”); y, por último, que haga de lo indiferente en el tiempo, que sería el otro modo de componerse la multiplicidad del tiempo en tanto que distinta, a saber, conformando una multiplicidad que pudiera constituirse según la sucesión de la aprehensión subjetiva (la sucesión en el modo en que tiene lugar en la experiencia), que haga de esta indistinción, decimos, la multiplicidad *de una* “comunidad” (siendo aquí la vinculación la de la “acción recíproca”). Por tanto, según todo esto, el problema de si y cómo en la propia percepción se encuentra la posibilidad de estas distinciones. El problema, insistimos, del calado fenomenológico de la percepción en tanto que conciencia de nuestro habérselas con temporal que

¹³⁸ A 183/B 227.

es la aprehensión.

Kant insiste en que, so pena de perder el rango fenomenológico que se busca en la demostración, la vinculación que supone la regla tiene que poder encontrarse en la experiencia. Que tenemos que poder «reconocer empíricamente sólo en los fenómenos»¹³⁹ tal vinculación. Esto quiere decir que ha de reconocerse siempre como una vinculación temporal. Por eso la dificultad que se encuentra en todas las pruebas es la de que, como hemos dicho antes, el tiempo mismo no puede percibirse. El hecho de que la “forma” del tiempo, aquella con la que tiene que avenirse la forma del pensar, no es, en tanto que «por sí», según lo hemos expresado antes, objeto de percepción. Porque, en efecto, como «el tiempo no puede ser percibido en sí mismo», «no puede ser determinado en relación a él, por así decir, empíricamente, lo que precede y lo que sigue en el objeto»¹⁴⁰. El hecho de que el tiempo tiene que pertenecer a la posibilidad de la experiencia, porque de otro modo no tendríamos experiencia ni regla alguna de sucesión, es claro, pero constituye una “pre-suposición” no suficiente desde un punto de vista fenomenológico hasta tanto no se muestre el quiasmo o el diferir del tiempo en el fenómeno mismo: *por así decir*, empíricamente. De hecho, el camino de la demostración sólo puede tener lugar a partir de tal diferencia. La diferencia entre «la representación empírica del tiempo mismo»¹⁴¹, el tiempo en “esta” o “aquella” relación, que es donde se encuentra la dificultad, y «el substrato que representa el tiempo en general»¹⁴². Piénsese que no se trata del argumento de la “idealidad” que se ha esgrimido en la Estética; que sólo podemos hablar de “partes” del tiempo y de fenómenos “en” el tiempo si es así que hay algo así como “todo” del tiempo, el “ser-cabe” de tales fenómenos. Lo que aquí está en juego es la relación entre los fenómenos en la experiencia. Cómo el tiempo constituye el vínculo reconocible empíricamente, por tanto siempre al cabo de yo pienso y del esquematismo (un argumento que va a repetirse en la primera Antinomia).

Por eso el problema se plantea también en términos de la diferencia entre “subjetivo” y “objetivo”, diferencia que, lo mismo que en la Estética, quiere justamente indicar el realce de algo así como “conocimiento” respecto de lo que no lo es, pero siempre, y esta es a nuestro juicio la clave de una tal diferencia, poniendo en movimiento la diferencia como una diferencia por la que estamos concernidos. Como “la” diferencia misma en la que y como la que emerge nuestro concernimiento. Como en «Todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia pero no todo él procede de ella», donde ese “comenzar con” que alude a las sensaciones y a los procesos fácticos y psicológicos constituye justamente aquello desde lo que, difiriendo, emerge “el conocimiento a priori”, que es lo que podemos llamar «experiencia», y que es justamente lo que no comienza con el tiempo. El problema de establecer, como lo hace Kant, una distinción entre «sucesión objetiva» y «sucesión subjetiva»¹⁴³, es que parece reconocer algo así como dos aspectos o dimensiones, en cierto modo ya reconocidos en su diferencia (que parecería entonces “externa”), y no el “circular” mismo entre una y otra, que es como en verdad, desde un punto de vista fenomenológico, tendría que emerger la diferencia, internamente a la cosa misma. Por eso

¹³⁹ A 199/B 244. Sub. orig.

¹⁴⁰ B 233: «denn die Zeit kann an sich selbst nicht wahrgenommen und in Beziehung auf sie gleichsam empirisch, was vorhergehe und was folge, am Objecte bestimmt werden».

¹⁴¹ A 183/B 226.

¹⁴² B 225.

¹⁴³ A 193/B 238.

el problema no es otro que el de cómo poder reconocer y hacerlo empíricamente una diferencia en la que uno de sus términos no es nada más que “subjetivo” y, por tanto, en cierto modo opaco a ese reconocimiento. Pero, ¿por qué?, ¿no tenemos en la Estética representaciones como las «sensaciones» e «impresiones de los sentidos» que quedan claramente delimitadas como lo subjetivo frente a las formas de la intuición, que serían lo objetivo?. La dificultad aquí es que eso subjetivo no es sino lo que está más acá de lo lógico y que la “representación empírica” del tiempo mismo es ya una dificultad en sí misma, pues su vinculación con el sustrato del tiempo no es ni puede ser una vinculación meramente estética, en términos de “materia” y “forma” de la sensibilidad, que es como la hemos señalado en su aparición en la Estética trascendental, sino que tiene que jugarse ya cabe el conocimiento en tanto que conocimiento lógico.

Para poder comprender al alcance de esto podemos fijarnos en los cambios que encontramos en las pruebas añadidas en *B* (en la línea de profundización que significan todos los textos añadidos). Porque éstas se dirigen (vamos a ceñirnos a la primera de las pruebas, la del principio de permanencia), a poner a la vista que los fenómenos nos “muestran” el tiempo, que se constituyen siempre como reconocibles en el tiempo, por tanto siempre ya como «determinaciones»¹⁴⁴ (como «*ser-uno-tras-otro*» y como «*ser-simultáneo*»; los subrayados son míos), y que lo que hace falta entonces es encontrar también el “fenómeno” del tiempo mismo, el fenómeno de un «sustrato» del tiempo, o bien, el reconocimiento del fundamento, pues la idea de “sustrato” constituye aquí una determinación meramente “estructural” por así decir, esto es, todavía no fenomenológica (o no suficientemente fenomenológica). Dicho de otra manera, el “sustrato” al que se refiere esta prueba no es ni puede ser un sustrato, digámoslo así, “meramente temporal”, sino que, como tiene que poder reconocerse como fundamento, sólo podrá hacerlo cabalmente en y como «sustancia», por tanto como categoría, la cual, como sabemos por el análisis de la autoafección, no es sino la determinación de la forma del pensar sobre la forma del sentido interno. El sustrato tiene que estar vinculado con el esquematismo, que es el modo en que emerge fenomenológicamente el conocimiento en su fáctica condición o en su finitud. Según esto, si tiene que “reconocerse” un sustrato, éste no podrá ser el tiempo mismo, aunque tendrá que ser temporal, que es lo que tenemos en la sustancia como categoría esquematizada. Esta es la clave. Un reconocimiento que tiene que ser —en tanto que fenomenológico tiene que ser lo—, igualmente fáctico. Como reconocimiento que nos concierne y en el que todos, esto es, cada uno de nosotros, está concernido. Por eso, por este “tono” fenomenológico a que nos hemos referido ya en varios momentos de este trabajo (y como confirmación de la clase de “prueba” que tenemos entre manos), la forma de dar con esta mostración es siempre partiendo de «nosotros», «nuestra»¹⁴⁵ o de «yo»¹⁴⁶, en tanto que estar al cabo de los distintos fenómenos que deben ser dilucidados.

Cuando tenemos que «Nuestra *aprehensión* de lo múltiple del fenómeno es siempre y en cada caso sucesiva y por tanto siempre cambiante»¹⁴⁷, esto debe considerarse como la condición inalienable de nuestro ser en tanto que marcado por el tiempo. Como “formalmente” tem-

¹⁴⁴ B 225.

¹⁴⁵ A 182 y ss.

¹⁴⁶ B 233, A 192/B 237, B 257, etc.

¹⁴⁷ A 182/B 225: «*Unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv und ist also immer wechselnd.*». Cf. también A 189/B 234: «*Die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv. Die Vorstellungen der Theile folgen auf einander.*».

poral. Entendiendo por tanto que aquí “cambiante”, lo mismo que “sucesivo”, quiere significar *al margen del* sentido que ganará con la categoría; nada más que eso, el simple paso del tiempo como multiplicidad indistinta. Como ese insistente diferir al que nos hemos referido en otro lugar y que aquí, decimos, aparece en el hecho de que «Toda aprehensión ... es una percepción que sigue a otra»¹⁴⁸ (o, si se quiere, que la aprehensión es la «mera percepción»¹⁴⁹, *bloÙe Wahrnehmung*, o también «mera secuencia»¹⁵⁰, *bloÙe Folge*). Todavía no —o siquiera— como una de las «*Zeitverhältnisse*» si por tal se entiende ya una determinación fenomenológicamente reconocible del tiempo (un «*modus*»). Porque —y en conformidad con lo que hemos visto del tiempo— es así que las partes en el tiempo son siempre «una tras otra»¹⁵¹, no simultáneas. De este modo tenemos que, en efecto, la aprehensión, que debe entenderse como esa condición inalienable de nuestro ser en tanto que siempre y en cada caso consista en ese conducirnos fundamental que es el conocer, que la aprehensión, decimos, no constituye todavía determinación alguna que podamos considerar como conocimiento. Es decir, nada que podamos “reconocer”. Es lo que encabeza en las tres Analogías la constatación de este “factum”. Su carácter meramente subjetivo. Que por medio de la aprehensión no podemos reconocer que estamos ante algo de un “objeto”. Sea la sustancialidad, la causalidad o la comunidad. Pero el problema de esto estriba en que necesitamos un «criterio empírico», el que fenomenológicamente podamos tener constancia de tales determinaciones objetivas, que podamos tener constancia de las reglas. Lo que quiere decir, y este es el verdadero nudo del problema, en qué queda que podamos reconocer fenomenológicamente el tiempo. Por eso en la primera edición la cuestión está en entender qué es eso que Kant llama en A 182 «representación empírica del tiempo mismo». Porque si lo que tenemos aquí es justamente esa condición meramente subjetiva del tiempo, ¿en qué queda entonces el reconocimiento de la determinación objetiva del tiempo?

La cuestión no es, insistimos, que para que tengamos objetos en el tiempo hace falta una forma que pertenezca a su constitución; tal es como, en efecto, podemos considerar que se piensa la relación entre la materia y la forma del fenómeno. La cuestión es cómo entender la vinculación de las representaciones del sentido interno con el esquematismo del tiempo, en punto a la constitución misma de la objetividad. Cómo pueda entenderse esto cabe el propio sentido interno. El que, como se expresa de modo pregnante en *A*, podamos tener tanto «las representaciones de la aprehensión» («la aprehensión sucesiva, como representación») cuanto el «fenómeno» en tanto que objeto de conocimiento, esto es, como «la representación cuyo objeto trascendental nos es desconocido»¹⁵². El planteamiento de la segunda edición (en el texto de B 224-5) intenta resolver esta dificultad insistiendo en que el tiempo sólo es sustrato en la medida en que se piense como el aspecto sensible de la síntesis intelectual de la categoría; de este modo nos encontraríamos justamente con dicho sustrato como «lo permanente», es decir, de modo que nos encontraríamos con el esquema *en el fenómeno*. Entendiendo que cuando tenemos

¹⁴⁸ A 192/B 237: «*Jede Apprehension einer Begebenheit ist also eine Wahrnehmung, welche auf eine andere folgt.*». La aprehensión del “suceso”, pero siempre únicamente en tanto que “fenómeno”, por tanto en tanto que conteniendo una multiplicidad, según hemos dicho antes.

¹⁴⁹ B 234.

¹⁵⁰ A 183/B 226.

¹⁵¹ A 183/B 226.

¹⁵² A 191/B 236.

conocimiento empírico es porque reconocemos los fenómenos en determinadas relaciones temporales. Así, el texto de B 233 señala expresamente que el hecho de que «Yo percibo [*Ich nehme wahr*] fenómenos» significa que ya me las he con objetos, esto es, que las percepciones está conectadas; por tanto, que lo primero es siempre ya (tal y como se señala expresamente en el texto de A 191 a que nos hemos referido antes) la «verdad [*Wahrheit*] empírica» (tal y como, según hemos visto también, se constituye el nuevo comienzo de la «Introducción»). Ahora bien, esto no significa, y el texto de A resulta en este sentido mucho más complejo (por las dificultades que contiene, cuya solución podemos intentar rastrear desde los textos de B), que en la primera edición no haya ya un apunte de la autoafección y de la necesidad de que el criterio empírico sea claro, esto es, la necesidad de que la determinación subjetiva quede ella misma sustraída. Porque, piénsese, de otra manera tendríamos dos “sensibilizaciones”. Como si “primero” tuviéramos el tiempo representado al margen de los conceptos y “luego” viniera su determinación por parte de las formas del pensar. Esto es, como si hubiera dos experiencias. La única forma de evitarlo es, como hemos visto, hacer que en el núcleo mismo de la constitución de la experiencia destelle fenomenológicamente la facticidad, de modo que podamos encontrarnos siempre ante la propia subjetividad, pero sólo como aquello que se sustrae de alguna manera. Hace falta introducir el fenómeno mismo en el sentido interno. Que es lo que se consigue con el “quiasmo” de la autoafección.

En A nos encontramos con que la condición cambiante, lo que entendemos que significa la «forma de la sensibilidad», no es otra cosa que la multiplicidad de las representaciones en tanto que pertenecientes al ánimo en general. Las representaciones de la aprehensión no son «nada más que un englobante de estas representaciones»¹⁵³. Como hemos dicho, esto no es el objeto ni tampoco el fenómeno mismo. El esquema constituye la determinación que podemos “reconocer” empíricamente, en el fenómeno, como lo que da cuenta justamente del tiempo. Constituye el “sustrato” sensible de las representaciones empíricas, las relaciones temporales, con que nos hemos en el conocimiento. Pero también, dada la facticidad del conocimiento, ese sustrato tiene que poder reconocerse fenomenológicamente en punto a la validez. Las relaciones de tiempo que nos encontramos siempre en todo conocimiento, como determinaciones del objeto, tienen que poder reconocerse también en la propia síntesis trascendental. Precisamente para que, como hemos visto ya en otro momento de este trabajo, la validez no se convierta en un respecto al margen de la facticidad. O, como lo hemos formulado antes, para que no tengamos el problema de una “doble experiencia”, dentro y fuera del ánimo (que es otro modo de presentarse el problema del autoconocimiento). Para que esto no sea así, decimos, hace falta que en esta constitución sensible la apófansis que es el esquematismo esté sometida a los límites y condiciones fenomenológicas de toda afección. Por de pronto, a la de la “sustracción”. Esta sustracción, si nuestros análisis anteriores son correctos, tiene que poner a salvo tanto a la forma del pensar como a la forma de la sensibilidad. En este caso, a ese englobante de las representaciones que es el ánimo mismo.

Por lo que hace al primer esquematismo, el de la sustancialidad, el esquema de permanencia es la acción de la síntesis intelectual, que constituye la relación sujeto-predicado, sobre el tiempo. Donde lo que nos encontramos y reconocemos empíricamente son las relaciones del tiempo. Esto es, las relaciones son, en términos de categoría, los «accidentes» o determinaciones de eso que constituye la «sustancia». Sustancia y accidente son, en términos de función lógica, el resultado de la acción de la síntesis intelectual de «sujeto» y «predicado» en el tiempo.

¹⁵³ *Ibid.*: «*sie nichts weiter als ein Inbegriff dieser Vorstellungen ist*».

Pero donde si hay un reconocimiento empírico es porque hay esquematismo, por tanto la expresión fenomenológica en la intuición, el tiempo, que como “sustrato” o “sujeto” del fenómeno constituye el esquema de la «permanencia», mientras que como “accidente” o “predicado” del fenómeno lo tenemos en lo «variable», *Wandelbare*. Esto es así porque el esquema de permanencia, dado que es un esquema que corresponde a un título lógico con “correlato”, no puede desvincularse de aquello respecto a lo que no es permanencia. La «determinación empírica del tiempo *en general*»¹⁵⁴ (el subrayado es mío), eso variable, constituye aquello en el fenómeno que nos permite reconocer la sustancia, esto es, lo que va de consuno con la «permanencia» como esquema temporal del sujeto. De este modo aquí tenemos la misma estructura que hemos visto en nuestro análisis del esquematismo. El hecho de que siempre hay una intuición formal en la que y como la que tiene lugar el esquematismo mismo, poniéndose a la vista siempre en esas determinaciones empíricas —lo que quiere decir fácticas— de la intuición y destellando de esto modo la categoría. Pero veamos más en detalle cómo tiene lugar esto, fenomenológicamente hablando. Porque, como en efecto señala Kant, en relación a este primer esquematismo parece que no se puede encontrar un «criterio empírico» suficiente. Lo cual, en principio (ahora veremos hasta qué punto es esto así), tampoco puede considerarse como “falta” alguna, esto es, si, como hemos estado viendo todo el tiempo, las categorías, lo mismo que las formas del juzgar, se copertenecen en una estructura finita de reflexión, cuya profundidad verdadera se encuentra siempre en la tercera de ellas.

El problema del criterio empírico es que para que podamos reconocer la permanencia ha de ser así que tengamos cambio. Pero lo que sucede es que el cambio no tiene lugar sin más, sino siempre únicamente en el modo de la relación causa-efecto. Ésta seguramente sea la razón por la que en la Segunda Analogía encontremos mejor expresado aquel criterio (en general, que encontremos mejor resuelto el problema en términos fenomenológicos). En la Primera Analogía la demostración tiene su mayor calado fenomenológico cuando para poder mostrar que hay en efecto permanencia se acude a la diferencia que sólo cabe encontrar en el ánimo mismo como englobante de las representaciones, ya que lo que sólo puede considerarse que tiene lugar empíricamente, lo único que podemos reconocer como permanencia, es el hecho de que haya un cambio, pero de tal modo que ese cambio no sea nada más que una variación o una alteración dentro del propio ánimo (que es donde va a estar la dificultad). Es decir, el hecho de que la permanencia sólo se muestra en que podamos reconocer ese cambio como el «tránsito», *Übergang*, de un estado a otro. Pero para que podamos reconocer empíricamente la permanencia ha de ser así que no podamos salirnos del ánimo, pues si ese tránsito es lo único susceptible de «representación»¹⁵⁵, *Vorstellung*, sólo en la medida en que hay algo así como *percepción en*

¹⁵⁴ A 144/B 183.

¹⁵⁵ A 188/B 231 (transcribimos el texto completo, al que nos iremos refiriendo en lo que sigue): «*Veränderung kann daher nur an Substanzen wahrgenommen werden, und das Entstehen oder Vergehen schlechthin, ohne daß es bloß eine Bestimmung des Beharrlichen betreffe, kann gar keine mögliche Wahrnehmung sein, weil eben dieses Beharrliche die Vorstellung von dem Übergange aus einem Zustande in den andern und vom Nichtsein zum Sein möglich macht, die also nur als wechselnde Bestimmungen dessen, was bleibt, empirisch erkannt werden können. Nehmet an, daß etwas schlechthin anfangen zu sein, so müßt ihr einen Zeitpunkt haben, in dem es nicht war. Woran wollt ihr aber diesen heften, wenn nicht an demjenigen, was schon da ist? Denn eine leere Zeit, die vorherginge, ist kein Gegenstand der Wahrnehmung; knüpft ihr dieses Entstehen aber an Dinge, die vorher waren und bis zu dem, was entsteht, fortdauern, so war das letztere nur eine Bestimmung des ersteren als des Beharrlichen. Eben so ist es auch mit dem Vergehen: denn dieses setzt die empirische Vorstellung einer Zeit voraus, da eine Erscheinung nicht mehr ist*».

general podremos reconocer la permanencia en el cambio, que es lo que significa este tránsito. Porque sólo podrá haber “presencia” del ánimo en general en la medida en que no deje de haber afección; como expresión de su modo de ser fáctico si se quiere (advertamos que ésta es una caracterización correcta pero meramente externa, “descriptiva” podríamos llamarla, del tránsito, hasta tanto no se profundice en esa forma de representación y en el ánimo como la fuerza que la hace posible). Por eso, en efecto, el cambio absoluto, el «aparecer o desaparecer sin más», que supondría la posibilidad de que hubiera un tiempo *vacío*, supondría la ausencia de representación en tanto que «pueda ser reconocida empíricamente», esto es, la ausencia de representación en general. Que «un tiempo vacío no es objeto de la percepción» constituye así la indicación de que el ánimo, insistimos, sólo puede sostenerse fenomenológicamente en y por la afección. Las representaciones de la aprehensión, como las hemos visto antes, tienen que no poder encontrarse, es decir, tienen que constituir justamente eso que queda sustraído a la percepción. La percepción en la que y como la que nos encontramos con las determinaciones empíricas del tiempo en general.

Sin embargo, hace falta todavía (para completar el examen de este modo de demostración en tanto que quiera ser fenomenológicamente suficiente) ver cómo es así que el ánimo mismo, el tiempo mismo como ese fáctico diferir que nos constituye, queda sustraído. Esto es lo que en la Segunda Analogía aparece con más claridad. Recuértese que hemos apuntado que en esta analogía Kant insiste particularmente en la determinación del sentido interno por parte de la categoría, como aquella determinación que constituye justamente al esquema y permite que reconozcamos empíricamente la relación de causa-efecto. Por tanto, aunque la paradoja del sentido interno pertenece a la segunda edición, en esta analogía podría reconocerse acaso esta clase de ataque a la cuestión de la facticidad del conocimiento que es la autoafección. Pero, ¿es así?. Kant señala que, en efecto, la distinción entre una «*sucesión objetiva*» y una «*sucesión subjetiva*» (la distinción las representaciones de la aprehensión y el conocimiento en punto a la relación de causa y efecto) no puede considerarse como la distinción entre dos rendimientos separables. O al menos no hasta cierto punto. Como dice en A 193 (B 238), si tenemos que poder pensar ambas (Kant se refiere al ejemplo de la casa) «tendremos que derivar» (*ableiten*) la sucesión subjetiva de la objetiva. Es decir, porque de otra manera deberíamos admitir una sucesión, una multiplicidad de representaciones, que es meramente «arbitraria», sucesión que coexistiría con otra que no lo es, la que permite que distingamos el orden de los fenómenos y que conozcamos algo así como «sucesos» (*Begebenheiten*). «Aquella sola [la sucesión subjetiva] *no demuestra nada* de la conexión de la multiplicidad en el objeto»¹⁵⁶ (el subrayado es mío). Fenomenológicamente no permite que reconozcamos empíricamente nada. En cierto modo, si se quiere, es fenomenológicamente “nada”. Pero, ¿en qué sentido?

11.5. Sucesión subjetiva y conocimiento matemático.

Piénsese que Kant introduce expresamente en *B* (por de pronto en el texto de la Prueba añadida, B 233-4, pero también en otros lugares), y que lo introduce como una suerte de abundamiento fenomenológico, una diferencia entre, por una parte, el rendimiento del esquematis-mo, que constituiría la determinación objetiva, «el concepto puro del entendimiento que lleva

¹⁵⁶ A 193/B 238: «*Jene allein beweiset nichts von der Verknüpfung des Mannigfaltigen am Object*».

consigo la necesidad de la unidad sintética», esto es, «el producto de una facultad sintética de la imaginación», en la que justamente tendríamos que es determinado el sentido interno¹⁵⁷, y, por otra parte, eso que, como hemos apuntado antes, no sería nada más que «la mera percepción», o también «mi imaginación», que simplemente se limita a poner un estado «antes, el otro después», es decir, algo cuyo rendimiento sería simplemente «figuración». La diferencia que habría que pensar entre la *Einbildungskraft*, como acción y efecto del esquematismo, según lo hemos expresado en otro lugar; y la mera *Imagination* (el uso de este término quiere marcar ya la diferencia), que sólo puede dar lugar a *Einbildung*, esto es, y no (aquí creemos que debe entenderse justamente como diferenciándose de) “esquema”. Es lo que hemos visto en otro lugar cuando hemos analizado la diferencia entre el conocimiento metafísico y el conocimiento matemático (más adelante veremos hasta qué punto se pueden leer estos textos en este horizonte). Porque para que podamos conocer los objetos como objetos-de-experiencia, aquí como “fenómenos” en sentido propio, ha de ser así que nos encontremos y que estemos-en-la-diferencia, que es lo que supone la determinación metafísica del movimiento. Y que es lo que a nuestro juicio supone, una tal vinculación con la diferencia queremos decir, la idea misma de “fuerza”. La fuerza como lo que distingue la constitución de los esquemas, que son modos de vinculación con las cosas en tanto que existentes, la vinculación de la que sólo somos capaces como seres libres y sensibles o capaces de una intuición sensible, que distingue esta vinculación, decimos, de lo que simplemente sería una facultad de imágenes, una facultad meramente libre, arbitraria sería mejor expresión de esto (aparece en relación a la sucesión subjetiva), una facultad que no hace sino fantasear.

Esto nos recuerda que Kant profundiza en la segunda edición (también el de los textos que median, particularmente los *MA*) en la necesidad de distinguir entre el conocimiento filosófico y el matemático, justamente en la medida en que el primero sólo puede tener lugar como “compromiso” con nuestra propia finitud, como la exposición o despliegue de nuestro más propio estar-expuestos, en punto a la intuición de una sensibilidad finita o receptividad. Sin embargo, esto no es todavía lo que en verdad nos permite reconocer, y ello fenomenológicamente, que la sucesión objetiva es lo que tiene que poder reconocerse empíricamente porque lo otro en verdad no es nada, aunque tenga todo que ver en ello. La clave de está en que, en efecto, la sucesión subjetiva puede «no ser percibida en modo alguno»¹⁵⁸, *gar überall nicht wahrgenommen sein*. Esto es, que o bien es sólo una mera figuración o bien no hay percepción en absoluto de la misma (la frase anterior, entre paréntesis, se encabeza con un «oder»). Esta disyunción no tiene por qué entenderse en un sentido excluyente, pues bien podría ser que la figuración no pudiera considerarse como percepción en sentido propio. Esto es, que lo que siga a la referencia a la figuración no sea sino una “explicación” de lo que significa “subjetivo”. Sea como fuere (no nos decidiremos por ninguno de los términos de esta ambigüedad), si el reconocimiento empírico supone siempre fenómeno, si sólo podemos tener un esquema y una determinación objetiva del sentido interno en el fenómeno, es su idealidad lo que constituye el verdadero índice de la finitud del conocimiento. Ese índice fáctico que venimos buscando y que nos parece que se encuentra expresado también en la paradoja del sentido interno. El esquematismo que podemos reconocer empíricamente (porque conocemos, porque hay experiencia y yo estoy siempre al cabo de la verdad empírica) sólo puede tener lugar en el fenómeno. Recuérdese la insistencia que hemos puesto en la restricción que había al final del capítulo del Esquematis-

¹⁵⁷ B 233-4.

¹⁵⁸ B 234.

mo de que sólo podían considerarse como representaciones de algo llamado «Phänomenon» (restricción que era también de las categorías, y que ya hemos visto apuntada aquí, concretamente en la Primera Analogía). Donde por “fenómeno” habrá que entender, para poder comprender la idealidad en todo su alcance fenomenológico, «el fenómeno que me es dado»¹⁵⁹. Lo que quiere decir (en este texto se recuerda expresamente esta caracterización del fenómeno), eso que es «sólo un fenómeno, e.e., la representación cuyo objeto trascendental me es desconocido»¹⁶⁰ (ahora vendremos sobre el contexto de esta afirmación). Por tanto, como solo fenómeno, *tampoco* (nos referimos al comienzo de la Segunda Analogía) la mera conciencia de algo, pues a toda representación con conciencia podemos llamarla «objeto» (*Objekt*) mientras que el fenómeno constituye justamente una representación que no es en sí misma, por mor de la sola conciencia, “objeto”, lo que llamaríamos “contenido intencional”, sino que constituye antes que nada una representación finita, esto es, representaciones «en la medida en que designan objeto»¹⁶¹, que es lo que está en el fondo de la idea de objeto trascendental. Tenemos así que sólo hay conocimiento y criterio en la medida en que, como se recuerda aquí, en la mostración haya al mismo tiempo sustracción. De modo que lo que nos encontramos en y como fenómeno constituye ya ello mismo lo que es el caso, y nada más. Y que en el propio conocer, que es al mismo tiempo el destellar del esquematismo (esto es algo que en las Analogías se aprecia como en ningún otro texto, precisamente por su insistencia en la objetividad y en la categoría), queda siempre fenomenológicamente al margen, en eso que se llama *objeto trascendental*, lo subjetivo (entiéndase, lo subjetivo del conocer). Porque recuérdese también que el objeto trascendental, tal y como es considerado en la primera edición (luego el texto consagrado a él, el de A 248-253, fue suprimido y sustituido por otro), no puede separarse de los datos de la sensibilidad. Cosa que, si consideramos que se está hablando de la propia determinación objetiva del tiempo y del esquematismo del entendimiento, significa que aquello que tiene que ser puesto a salvo y resguardado en el propio conocimiento no es otra cosa que la propia Facultad en tanto que finita. Es decir, que lo que tiene que quedar sustraído, trascendentalmente y como eso inasequible al conocimiento, no es sino la propia Facultad en cuanto tal. La mismísima forma de la intuición así como la mismísima forma de las representaciones. El englobante, *Inbegriff*, que es el ánimo mismo.

En este sentido tiene que poder comprenderse que algo quede perfectamente “sustraído”. Eso que precisamente tiene que poder no ser percibido y que en esa su sustracción permite que emerja y tenga lugar el conocimiento.

Sin embargo, como hemos señalado más arriba, la sucesión subjetiva, con poder ser “secundaria”, porque precisa y necesariamente tiene que distinguirse de la sucesión objetiva que constituye el conocimiento mismo, con todo ello, decimos, no puede suprimirse sin más. Quiere esto decir que el alcance del significado de “subjetivo”, que en otros lugares coincide con lo que aquí hemos pensado con la sustracción (y que aún está sugerido en este mismo texto), ha de quedarse más acá. Concretamente en la distinción entre el conocimiento matemático y el filosófico, que es donde ha de comprenderse el preciso sentido de la expresión «derivar» a que nos hemos referido más arriba. Veamos cómo.

¹⁵⁹ A 191/B 236: «*die Erscheinung aber, die mir gegeben ist*».

¹⁶⁰ A 190-1/B 236: «*nur eine Erscheinung, d.i. Vorstellung, deren transscendentaler Gegenstand unbekannt ist.*»

¹⁶¹ A 189-190/B 235.

Cuando Kant se refiere a la finitud del objeto de experiencia y a su condición de idealidad y (porque de) respectividad está con el ejemplo de la aprehensión de una casa. El problema que Kant plantea es el de cómo en la aprehensión de objetos que no son sucesos, por tanto allí donde únicamente está el esquema de la permanencia, podemos sin embargo hablar de una relación objetiva. Cuando, como en el caso de la multiplicidad del fenómeno de la casa (se trata de «el fenómeno de una casa»¹⁶²), «no hay un orden determinado»¹⁶³ de las percepciones en la aprehensión. Pero, ¿y qué?. Es decir, ¿por qué elige Kant este fenómeno, el de algo que no es un suceso, como «ejemplo»? Lo que Kant quiere apuntar es que la sucesión subjetiva tiene lugar siempre allí donde estemos ante un fenómeno, como algo que pertenece a nuestro “habérnoslas con”, fácticamente pues, pero que simplemente no es vinculante; es decir, que constituye eso de ese “habérnoslas con” que podemos considerar como no vinculante para el conocimiento. Lo que quiere decir, que es eso que se de alguna manera se sustrae porque está al margen del esquematismo. La cuestión es si está al margen del esquematismo de la relación o si está al margen de todo esquematismo. Pero considérese qué clase de conocimiento es ese en el que percibimos una casa. Cuando conocemos una casa estamos reconociendo el objeto antes que nada como “una” casa, por tanto en punto al momento de la cantidad. Como el reconocimiento de que se trata de algo que tiene una magnitud. El que tengamos que pasar de unas “partes” a otras significa que lo que está implicado es el conocimiento en tanto que vinculación con la intuición. Esto es, que lo que está implicado es conocimiento del objeto como magnitud extensiva. Y donde si decimos en tanto que “vinculación” es porque lo que tenemos es, en efecto, el esquematismo de la cantidad. Lo que Kant quiere señalar con el ejemplo de la casa, precisamente con este ejemplo y precisamente en la exposición del esquematismo de la causalidad, es que la condición misma de fenómeno de lo que nos hace frente significa que hay conocimiento; por tanto, y esta es la clave, que como siempre ya hay regla, la mera aprehensión también está fuera del simple marchamo temporal de nuestro modo de ser, que es lo que nos parece que significa esa aprehensión “subjetiva”. Ese «algo subjetivo ... no determina objeto alguno, es decir, no puede valer para el conocimiento de un objeto cualesquiera (incluso [o justamente: J.G.F.] no puede valer *en el fenómeno*)»¹⁶⁴ (el subrayado es mío). Esto es algo que no puede confundirse con el esquematismo, con la determinación del tiempo. Este algo no debe confundirse y tiene que estar al margen, si es así que la «significación trascendental» de los conceptos (conocimientos) de un objeto supone al mismo tiempo una restricción de esa “referencia”, lo que quiere decir, su sometimiento a las condiciones finitas de mostración. Porque podría parecer que justamente ahora, cuando estamos hablando de las relaciones entre los fenómenos en punto al tiempo, al tiempo como expresión de un orden, tuviéramos que ir en cierto modo más allá de la cantidad, en la que el tiempo sólo está como una multiplicidad “uniforme”. Multiplicidad (o aspecto de la multiplicidad) que no nos sirve aquí que se trata de orden, esto es, porque hay que reconocer en su propiedad al fenómeno que es el “suceso”. Pero entonces estaríamos simplemente haciendo una distinción dentro del esquematismo, entre lo que Kant llama “matemático” y “dinámico” como distintos modos de tener lugar la síntesis trascendental. Cosa que no debemos hacer si lo que se juega aquí es, como decimos, la mera condición subjetiva del

¹⁶² A 190/B 235.

¹⁶³ A 192/B 237-8.

¹⁶⁴ A 195/B 240: «etwas Subjectives ist und kein Object bestimmt, mithin gar nicht für Erkenntniß irgend eines Gegenstandes (selbst nicht in der Erscheinung) gelten kann.».

tiempo. El tiempo como forma de la intuición.

Lo que quiere decir Kant con el ejemplo de la casa es que cuando conocemos un objeto cuya multiplicidad es uniforme, aunque el orden de la síntesis sea ciertamente indiferente (que el objeto cuando es conocido, “como uno”, sólo requiere de una «com-posición», requiere del sólo “cierre” en o como intuición) no dejamos de estar nunca cabe un cierto esquematismo. Por tanto siempre cabe una cierta vinculación entre el tiempo y la mera categoría. Vinculación que, y esta es la clave, no puede considerarse al margen de las condiciones fenomenológicas de la sensibilidad. Así, en efecto, ya el fenómeno mismo supone que estamos ante la verdad empírica, que es esa «coincidencia del conocimiento con el objeto»¹⁶⁵, co-incidencia en la que lo que se muestra es ya una multiplicidad determinada de cierta manera y constituyendo una cierta unidad de aspecto; lo que hemos visto que constituye la intuición formal (recuérdese que en el § 26 se “recupera” el fenómeno de la casa, que ya analizamos a propósito de la distinción entre «forma de la intuición» e «intuición formal»). No se trata sólo de que cuando conocemos la casa y podemos comenzar la aprehensión por cualquier parte no podamos alterar la disposición de las partes (que el tejado esté siempre «arriba», y el «arriba», arriba, y que el suelo esté siempre «abajo», y el «abajo», abajo, lo mismo que la «derecha» sea derecha y la «izquierda», izquierda¹⁶⁶), que sería justamente la clase de cosa que podríamos considerar como “lo subjetivo” de la sensibilidad, concretamente los hitos de la orientación espacial que hemos visto en otro lugar; no se trata de eso, decimos, porque aunque esto es así una tal disposición es perfectamente indiferente para el conocimiento de esa casa. Esto y no otra cosa es lo que demuestra el que podamos empezar por cualquier parte. De lo que se trata, decimos, es de que en tanto que hay fenómeno hay ya una regla de síntesis que enlaza las partes y permite que tengamos justamente un objeto limitado. Una regla que, precisamente, no puede eludir la finitud de la mostración. Lo que significa que el criterio empírico ha de ser él mismo “el” criterio y que por tanto no vamos a poder distinguir entre lo que sería «Experiencia» y otra cosa que depende de cada uno de nosotros. Es lo mismo que nos encontramos en el comienzo de la «Introducción» cuando se habla de los criterios del conocimiento *a priori*, el que no se trata de conocimiento “especial” alguno sino simplemente de lo que permite que hablemos de “conocimiento” en general; un conocimiento que, como conocimiento que es de experiencia, no puede considerarse “en sí mismo” como universal y necesario, es decir, por su materia (que habría que entender aquí en un sentido abstracto), sino simplemente universal y necesario “como conocimiento”, por su forma (que siempre lo es de un contenido).

La cuestión es que la regla sólo pueda emerger en el fenómeno como condición que expresa la finitud del conocimiento. Por tanto, también como condición que expresa la finitud de la intuición. Que es a lo que apunta el objeto trascendental. Pero donde, como hemos dicho, la dificultad se plantea especialmente en lo que hace al tiempo. Porque cuando se habla de una regla que «haga necesario el modo de enlace de la multiplicidad»¹⁶⁷, esta regla no es otra cosa que el esquema, que contiene la multiplicidad tal y como «es producida en el ánimo»¹⁶⁸. Esto significa, en efecto, que la multiplicidad es, conforme al esquema de cantidad, siempre sucesi-

¹⁶⁵ A 191/B 236.

¹⁶⁶ A 192/B 237-8.

¹⁶⁷ A 191/B 236.

¹⁶⁸ A 190/B 235.

va. Porque lo que se produce no es sino el tiempo mismo, según vimos. Pero también, sobre todo, significa que lo así producido es el efecto de una autoafección (el fondo de la coincidencia en que consiste la verdad) y que por eso mismo tienen que poder reconocerse antes que nada como fenómeno. Como una vinculación, y esta es a nuestro juicio la clave de todo, entre el ánimo y el pensar. Y como una vinculación que tendrá que poder reconocerse fenomenológicamente; por de pronto cabe ese modo de reconocimiento que es la demostración trascendental, en la que tiene que quedar claro que hay un criterio, pero ello siempre en la medida en que el conocimiento no sea nada más que eso, experiencia, como un criterio que no puede ser nada más que empírico. Por eso cuando la aprehensión del fenómeno de la casa no contiene ningún orden eso no quiere decir que no contenga un esquema, porque en ella lo que tiene lugar no es sino *la intuición formal* del objeto, intuición cuyo aspecto es el “fenómeno” mismo que resulta de la acción del pensar y de su síntesis (unidad de la reflexión) sobre la sensibilidad. El fáctico fenómeno que sólo puede tener lugar en cada caso y con cada conocimiento. Pues, como señala Kant, se trata de la multiplicidad de la intuición empírica¹⁶⁹. Esto, y no otra cosa, es en lo que se insiste en la Deducción B, en la que, como hemos apuntado ya, se “recupera” por así decir este ejemplo de la aprehensión de la casa. Justamente para indicar que «la síntesis de la aprehensión, que es empírica» y «síntesis de la apercepción, que es intelectual» obedecen a «una y la misma espontaneidad»¹⁷⁰. Siendo así que en este caso, como decimos, la aspectualidad simplemente no implica el orden.

11.6. Observación final sobre el sentido de lo matemático.

Estamos ante el hecho de que en el fenómeno de la casa es cierto que de alguna manera eso “subjetivo” no queda simplemente embozado. Recuérdese que lo que hemos planteado en nuestro análisis del conocimiento matemático en punto a su calado fenomenológico. Lo que hemos intentado mostrar es que, como señala Kant, el principio de los Axiomas de la intuición, en tanto que “principio” o “Grundsatz” en sentido propio, «no es él mismo un axioma, sino que servía únicamente para proveer del *principium* de la posibilidad de los axiomas en general, y que él mismo sólo era un principio por conceptos»¹⁷¹. Por tanto, que en verdad el conocimiento que es susceptible de construcción tiene en su fondo, si no el propio despliegue y constitución acroamática de la Razón, “algo de” este despliegue y esencia propias. Lo primero en punto a los conceptos mismos, porque a la postre hay una finalidad formal que va a permitir que tengamos una “aplicación” de la matemática, esto es, el que los distintos conocimientos matemáticos puedan reconocerse como parte del “sentido” de la naturaleza y el que puedan, en cierto modo por tanto, ser integrados en la posibilidad del conocimiento (en eso de la posibilidad que aporta

¹⁶⁹ A 192/B 238.

¹⁷⁰ B 162, nota: «*die Synthesis der Apprehension, welche empirisch ist, der Synthesis der Apperception, welche intellectuell und gänzlich a priori in der Kategorie enthalten ist, nothwendig gemäß sein müsse. Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt*».

¹⁷¹ A 733/B 761: «*Ich habe zwar in der Analytik bei der Tafel der Grundsätze des reinen Verstandes auch gewisser Axiomen der Anschauung gedacht; allein der daselbst angeführte Grundsatz war selbst kein Axiom, sondern diente nur dazu, das Principium der Möglichkeit der Axiomen überhaupt anzugeben, und ist selbst nur ein Grundsatz aus Begriffen*».

el Juicio reflexionante). Pero también, y esto es lo que nos devuelve sobre aquellas observaciones, en la medida en que hay una copertenencia entre el espacio y el concepto, precisamente en cuanto a la finitud de las condiciones de mostración de todo conocimiento. También de la validez. Que es donde nos encontramos con el tiempo y ese particular concernimiento del espacio por él. Esto es, que es donde nos encontramos con la intuición formal, según lo hemos formulado también anteriormente, como el rendimiento y “figura” que toma la autoafección. Porque en la medida en que tengamos “fenómeno” en sentido propio, que es algo en lo que se insiste particularmente aquí, en las Analogías (y que, insistimos, es lo que explica el hecho de que la recuperación del ejemplo del fenómeno de la casa), siempre tendrá que haber una vinculación en sentido propio entre pensar y sentir y nunca podremos encontrarnos con lo subjetivo como otro respecto de la experiencia, “privado”, o algo así. Cosa que es igualmente así para la validez.

Lo que queremos apuntar es que en la consideración que encontramos aquí, en la Segunda Analogía, sobre la relación entre la sucesión subjetiva y la sucesión objetiva, acaso se encuentre expresado el sentido de la relación entre los conocimientos matemáticos y el conocimiento propiamente dicho (la validez del conocimiento). Porque, como bien dice Kant en el texto que hemos citado antes, es la filosofía trascendental la que tiene que mostrar *«incluso la posibilidad de la matemática»* (el subrayado es mío). Tenemos así que hay, en efecto, en toda determinación objetiva o regla en el fenómeno, siempre y a la mismo tiempo, algo que queda indeterminado o puede ser susceptible de una determinación distinta. Si no no-vinculante, al menos sólo formalmente vinculante. Algo así como lo que podemos conocer matemáticamente. Que es lo que a nuestro juicio resuena además en la distinción entre principios y categorías (que no juicios) «matemáticos» y «dinámicos». Pues, en efecto, en la determinación que es la autoafección, el producto que es el fenómeno del caso (el fenómeno de la intuición empírica respecto a la que sólo se pueden considerar los principios como tales, tal y como se insiste al hablar de la diferencia entre el conocimiento filosófico y el matemático¹⁷²) no agota, no puede hacerlo, la facticidad de la sensibilidad. Quiere esto decir que la forma de la sensibilidad no puede reducirse, en tanto que fáctico modo de ser del sujeto, al conocimiento. De hecho, si recordamos justamente el fundamento de la distinción entre dominio y domicilio, la teoría se constituía justamente, y ello estaba en el fondo de la aspectualidad, justamente en la medida en que tenía que haber una sustracción. De modo que la constitución de la posibilidad siempre sólo podía ser finita, porque la intuición misma y su aspecto reconocible fenomenológicamente suponían la desaparición o elusión de la “existencia”. Que es sólo respecto a la cual puede haber un conocimiento práctico, esto es, un conocimiento que sólo es causalidad. Porque aunque también en los principios dinámicos consideremos la “existencia”, no deja de tener que haber una cierta aspectualidad y constitución teórica (esa intuición formal dotada de orden a que nos hemos referido), por tanto una vinculación con la sensibilidad en su condición formal-determinante, que es lo que más bien no tiene que encontrarse en el conocimiento práctico, en el que se trata de hacer real el concepto. Pero, ¿y qué?. Estamos diciendo que el conocimiento matemático, esa su posibilidad, pertenece a la posibilidad de la teoría y a su fáctico distanciamiento respecto de la existencia. O lo que es igual, que pertenece al atenimiento estricto a la finitud de la teoría, a la copertenencia entre idealidad y aspectualidad en el conocimiento y en la experiencia. Finitud que no puede dejar de emerger en la propia constitución de ésta, en el esquematismo. Como una suerte de retracción dentro del propio domicilio. Retracción en la que se va a mostrar justamen-

¹⁷² Cf. A 723-4/B 751-2.

te la virtualidad metafísica de la matemática.

Pero vayamos por partes. i) Consideremos primero esa retracción como un “resto” que tiene que resultar del propio esquematismo; ii) veamos cómo se juega en ello la posibilidad de un “domicilio”, que no es “dominio”; pero también, como algo que pertenece a lo mismo, cómo consiste en esto mismo la posibilidad del dominio, por tanto la vinculación entre la matemática y la ético-teología, entendiendo que la matemática lo mismo que la metafísica corpórea constituyen los límites “metafísicos” de la teoría y por ende algo que pertenece de suyo a lo que hemos llamado anteriormente “tránsito”.

11.6.1. Lo que se sustrae en el esquematismo. La *idealidad pura*.

Lo que nos encontramos en la posibilidad de que la aprehensión del fenómeno de una casa —de la multiplicidad de una intuición en punto a la cantidad— no tenga un orden no es sino la propiedad de las magnitudes extensivas de ser “uniformes”. De que su síntesis, en efecto, es una síntesis uniforme. Por tanto, al tratarse siempre de conocimiento empírico, de que esta uniformidad, según hemos visto en nuestro análisis del esquematismo de la cantidad, no pueda considerarse desvinculada del concepto ni por tanto como algo que podamos desvincular de la validez o de la regla con que constituimos el “fenómeno” mismo como objeto-de-conocimiento (“como objeto” o como objeto reconocible en general). La dificultad estriba en ver cómo siendo esto así todavía podemos tener un peculiar uso de razón como es el matemático, que es un uso que tiene todo que ver con este modo de síntesis. Porque, como hemos dicho ya en otros lugares de este trabajo, se trata en verdad, no de un “uso” que podamos considerar “separado”, si por ello se entiende una distinción genérica, sino antes que nada como “algo de” el propio conocimiento en su propia e interna constitución. Que es justamente la causa de que la “confusión” de un uso y otro esté siempre al cabo del uso mismo que, por ello, constituya un problema especial de la Razón (un objeto de disciplina). Si nos fijamos en el primer texto que Kant añade al Sistema de los Principios, la nota de B 201-2 (texto que todavía no hemos visto), el ejemplo de síntesis homogénea es el de un conocimiento matemático. El conocimiento de «los dos triángulos en los que es partido un cuadrado por la diagonal» supone una síntesis en la que los elementos que componen esta multiplicidad, digamos las líneas que componen las figuras del cuadrado y la diagonal, que constituyen a su vez las figuras de dos triángulos (pues parece que lo que se conoce son “dos triángulos” a partir de trazado de la diagonal, y no “un cuadrado” a partir de la agregación de dos triángulos iguales superponiendo su hipotenusa), no se pertenecen entre sí (*zueinander gehören*). Que es la misma síntesis —y esta es la clave, lo que hace que el ejemplo sea tan importante— que cabe encontrar en todo «lo que puede considerarse *matemáticamente*»¹⁷³ (el subrayado es de Kant). Esto es —decimos nosotros—, en todo lo que puede ser conocido teóricamente, pues en todo ello algo puede tratarse matemáticamente (entendiendo que el «todo lo que» no es una expresión especificativa, que restringe, digámoslo así, una determinada región de lo ente, sino que se trata más bien de una explicación referida a todo lo ente, por tanto de que el tratamiento matemático es algo que se puede hacer de todo, aunque sólo se trate de algo de ese todo, no de lo ente sin más sino restringido, pero a un “as-

¹⁷³ B 201, nota: «*Die erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, was nicht nothwendig zu einander gehört, wie z.B. die zwei Triangel, darin ein Quadrat durch die Diagonale getheilt wird, für sich nicht nothwendig zu einander gehören; und dergleichen ist die Synthesis des Gleichartigen in allem, was mathematisch erwogen werden kann*».

pecto” de su constitución objetiva en general).

Eso que tiene lugar en todo conocimiento de algo como objeto-de-experiencia es el esquematismo de la cantidad. Recuérdese que dijimos que en el esquematismo tiene siempre que poder quedar “sustraído” tanto la forma de la intuición como la forma del pensar. Lo que sucede con la forma del pensar es que siempre hay un concernimiento con ella, por tanto un cierto “habérmolas con” posible, que es la lógica. En el caso de la matemática podemos decir que es el concernimiento y “habérmolas con” posible con la forma de la intuición. Pero, ¿cómo, es decir, si es así que, como venimos insistiendo todo el tiempo, la intuición formal constituye el rendimiento objetivo y fenomenológicamente requerido de la finitud del esquematismo y del conocimiento en general, también fáctico (que es en lo que vemos que se viene a insistir en las Analogías)? Lo que hemos querido mostrar en la facticidad inalienable del esquematismo de la cantidad, en esa producción del tiempo mismo, es que para tengamos en general conocimiento tiene siempre que tener lugar o “acontecer”, también él mismo, sin que pueda considerarse por ello al margen de las condiciones fenomenológicas que marcan esa facticidad. Ahora bien, es algo peculiar de la teoría el que, como hemos dicho en otro lugar, hay siempre, como otro modo de expresarse esa sustracción que requiere fenomenológicamente la facticidad, hay, decimos, una suerte de “desistimiento” de la Razón ante la existencia. Lo que quiere decir aquí, un desistimiento ante nuestro fáctico estar o ser-cabe las cosas que es la sensibilidad. La cuestión no es, como la hemos planteado anteriormente, que en la constitución del conocimiento y en el conocer mismo de “esto” o “aquello”, la forma de la intuición tenga que quedar sustraída. Su propia determinación fenomenológica al margen del conocimiento es algo que tiene que poder pensarse. Es decir, porque y en la medida en el conocimiento no alcanza a reducirla (porque y en la medida en que el conocimiento que es la teoría es una suerte de “efecto”, o mejor, una “acción-y-efecto”, una “efectuación”). La cuestión es el que el conocimiento mismo, el concernimiento de la Razón que es el conocer, como actitud o conducirnos fundamental, por tanto también en esa su facticidad (esto es fundamental), no se agota en la propia experiencia, lo que quiere decir, no se agota en la intuición empírica y en la existencia de las cosas. Esto es, porque no sólo hay conocimiento porque hay cosas, sino que más bien hay cosas en tanto que hay conocimiento. Es decir, para —lo anterior debe entenderse en el sentido de— que no podamos pensar en una onto-teo-logía, porque el conocimiento teórico constituye un *factum* de Razón, algo a lo que la Razón está entregada y cuyo ser consiste en tal entrega, en un estar-arrojado, si se nos permite la expresión, pero también algo que sólo como tal entregar-se puede tener lugar. Como concernimiento finito. Como un conducirse de la propia Razón en la que a ésta le va ese su ser. Esto es lo que hemos visto ya como lógica y como filosofía, también como filosofía trascendental (cuando ese su ser es la “teoría”), pero también lo es el conocimiento matemático. Que, recuérdese, es un uso, *Gebrauch*, de la Razón; por tanto (según hemos visto ya), algo que sólo puede pensarse como incoado por una falta o carencia, *Brauch*, de la propia Razón. Pero, ¿cuál?. La carencia o la necesidad de (genitivo objetivo y subjetivo) *la teoría misma*.

Lo que decimos es que el propio concernimiento de la Razón es siempre también un cierto concernimiento por la sensibilidad. Pero por la sensibilidad en tanto que formal, esto es, en la medida en que, aun cuando se sustraiga y sólo en esa medida podamos considerarla como tal forma, que es lo que hemos visto que constituye su condición de “totum”, la Razón sigue estando y siendo concernida por la misma. Pues, y esto es lo fundamental, aunque no haya experiencia la Razón sigue siendo fáctica y no puede dejar de ocuparse de esa su propia facticidad. Es decir, porque al margen de la intuición empírica no puede dejar de haber un esquematismo de la cantidad, o al menos algo del esquematismo (decidir esto, si algo así tiene sentido, es lo verdaderamente problemático). Tanto como no pueda el sujeto dejar de estar expuesto en

el tiempo, o mejor, tanto como no pueda dejar de estar expuesto en la intuición. La matemática es ese concernimiento por la forma de la intuición, por nuestra propia condición fáctico-sensible, si puede decirse así. En un modo parecido, decimos, a como pueda serlo la lógica por nuestra propia condición fáctico-lógica (donde su especial “anterioridad”, histórico-racionalmente queremos decir, respecto a la ciencia natural es ya una indicación respecto a esto¹⁷⁴). Esta condición no puede ser eludida ni tampoco el modo en que sólo puede tener lugar que, como hemos dicho, es el esquematismo. Por eso nos parece que en el conocimiento matemático y en la construcción no puede dejar de hablarse de las categorías de cantidad. Es algo de su esquematismo, algo que está en su propia constitución, lo que permite que la Razón pueda seguir conociendo y pueda llevar a cabo esa particular acción que es la de “construcción”.

La forma de la intuición no puede “mostrarse” como algo que podamos conocer empíricamente. Si hay intuición empírica, si tenemos “fenómeno”, entonces acontece su sustracción en el ese particular recorte que hemos visto que constituyen las categorías de cantidad que nos permiten conocer tal cosa, que nos permite reconocerla como objeto o fenómeno. La matemática, en cambio, consiste en un particular modo de desistimiento, lo mismo que la filosofía o la lógica, respecto a la experiencia en general. Esto no quiere decir que no haya facticidad, pues todo conducirnos nuestro es, en tanto que “habérmolas con” finito, siempre un trabajo de la reflexión. Lo hemos visto en el caso de la lógica. De hecho, constituía, recuérdese, una suerte de compromiso de la Razón consigo misma y su propia finitud (que es lo que se expresaba en el principio de no contradicción). Pero si también tiene que poder encontrarse en el caso de la matemática entonces deberá haber un trabajo de reflexión en el que la forma de la intuición “haga frente” y en el que tenga necesariamente lugar la sustracción que sólo puede salvaguardarla como tal forma pero sin que lo que conozcamos sean propiamente “fenómenos”. Lo que querrá decir, sin que nos encontremos necesariamente vinculados con los objetos, al menos no en cierto modo. Esta es la dificultad. Que si el esquematismo constituye siempre una forma de vinculación que no podemos eludir cuando conocemos, entonces, ¿qué vinculación podemos decir que hay todavía en el conocimiento matemático?. O lo que es igual, como pregunta complementaria de la anterior, ¿qué hay en el esquematismo de la cantidad que podamos considerar que hace posible el conocimiento matemático sin que sea propiamente conocimiento empírico pero sin que deje de ser conocimiento?, y ¿qué hay de la posibilidad de la experiencia en el conocimiento matemático, si es así que ambos constituyen conocimientos teóricos y si el conocimiento matemático viene determinado en su sentido por la “aplicación?”. Porque todavía, para poder esclarecer aún más la pregunta, debemos saber si la atingencia del conocimiento matemático tiene que limitarse a las categorías llamadas matemáticas o si eso que podemos conocer matemáticamente de los fenómenos alcanza a todas la demás. Por tanto al conocimiento mismo que es la experiencia.

Respecto a esto, y si es así que, como venimos diciendo todo el tiempo, tiene que poder hablarse de un respecto “metafísico” del conocimiento *a priori*, tal y como lo encontramos en los *MA*, en los que no hay la distinción “matemático/ dinámico”, como algo que profundiza y reubica el sentido del conocimiento “trascendental”, entonces no podremos decir que la distinción entre estas dos clases de síntesis suponga que no podemos conocer matemáticamente la naturaleza por lo que hace a la relación. El que nos encontremos con el principio de «continuidad» también en las Analogías constituye una primera indicación de esto que decimos. Pero sobre todo el hecho de que, como hemos intentado mostrar, la fuerza constituye a la postre un

¹⁷⁴ B VIII-XII.

predicable de la categoría, requerida fenomenológicamente y por tanto siempre únicamente posible por mor de esa profundización. Pero entonces, ¿y la diferencia en la que se sustenta nada menos que la “solución” de las Antinomias?. La diferencia tendrá que sustentarse en una distinción que dé cuenta de cómo la constitución de la experiencia sólo puede hacerse sobre la base de la finitud de nuestra Facultad de conocer, una finitud que deberá tener su quicio precisamente en esta diferencia (en lo pensado en esta diferencia), la diferencia en punto a la teoría. Pero no nos adelantemos a la segunda cuestión.

A nuestro juicio la insistencia en *B* en que el espacio tiene que constituirse en la intuición sólo mediante la cual podemos “significar” las categorías y constituir el conocimiento tiene que leerse a una con la importancia que cobra el conocimiento matemático en punto a la metafísica. Pero esto, como decimos, tiene que poder reconocerse también en la constitución misma del conocimiento, como una suerte de “resto”, que haría posible ese otro uso de la Razón y que nos permitiría comprender también las modificaciones de la segunda edición. Así, si atendemos al hecho de que el espacio es necesario para dar significación a la categoría, y que la categoría se constituye como tal en el esquematismo, por medio de la autoafección, lo que se está diciendo es que la producción misma del tiempo en sus distintos “aspectos”, “como serie”, “como contenido”, “como orden” y “como englobante”, no puede hacerse al margen del espacio. El espacio considerado justamente con esa profundidad que sólo nos hemos podido encontrar en los *MA*, lo que quiere decir, en esa su interna vinculación con el movimiento como su determinación fundamental y (que es la determinación también) metafísica, atingente a nuestro sentido. La determinación atingente a nuestra condición como seres finitos, que es como creemos que tiene lugar en *B* esta suerte de profundización fenomenológica (y que incluiría a la Historia de la Razón pura). En la segunda parte de la «Observación general» añadida a los Principios del entendimiento puro queda claro que lo que hace falta para la significación de la forma del pensamiento (categoría pura) no es sólo intuición sino, muy precisamente, «una intuición *en el espacio* ([una intuición] de la materia)»¹⁷⁵ (el subrayado es de Kant). Porque «no tenemos nada permanente que podamos poner *como intuición* a la base del concepto de una sustancia más que la materia»¹⁷⁶ (el subrayado es mío). Es decir, en conformidad con todo lo que hemos apuntado hasta este momento, debe considerarse que el hecho de que si el espacio esté «determinado de modo permanente», lo mismo que el que el tiempo lo esté como «lo que fluye constantemente»¹⁷⁷, no son sino modos fenomenológicos de expresarse lo que aquí está en juego, que no es otra cosa que la finitud constitutiva del conocimiento como teoría. La paradoja del sentido interno. Que no se trata del “espacio mismo” ni del “tiempo mismo”, sino siempre únicamente del fenómeno y de la necesaria constitución o hechura finitas de la Facultad de conocer en tanto que trascendental. Del requerimiento de que todo conocimiento sea siempre una determinada mostración y que tenga una cierta aspectualidad. Aspectualidad, y esta la clave para comprender esta alusión a la materia, que tiene que constituirse siempre fenomenológicamente, por tanto como una mostración que siempre constituye una sustracción. Y, sobre todo, como una fáctica mostración, una mostración en la que estamos y que tiene que constituir para

¹⁷⁵ B 291.

¹⁷⁶ B 278: «haben wir sogar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Substanz als Anschauung unterlegen könnten, als bloß die Materie».

¹⁷⁷ *Ibid.*: «der Raum allein beharrlich bestimmt ist, die Zeit aber, mithin alles, was im inneren Sinne ist, beständig fließt».

nosotros nuestro ser inalienable. La importancia que recupera la idea de “*Anschauung*” en estos textos va unida a la necesidad de conseguir una “figura” que dé cuenta del tiempo como aquella determinación de la sensibilidad que pertenece a la constitución y validez de la teoría, es la que explica la entrada de la intuición externa. Entiéndase, metafísicamente considerada, como aquel modo-de-ser o de estar que consiste en la «significación», «referencia» o «respecto»¹⁷⁸, *Beziehung*, y que fenomenológicamente se va a expresar más que en el espacio mismo en el espacio como la condición de posibilidad del movimiento (que aparece también en la Refutación del idealismo —y de ahí nuestra insistencia en considerarlo en cierta manera como el “hilo conductor” de todos los cambios en *B*). Porque el espacio y el tiempo, como intuiciones o representaciones originarias, sólo pueden ser metafísicamente “relaciones”, y esto en el modo en que ya lo hemos mostrado, incluso por lo que hace a su especial copertenencia, que también es algo que se juega aquí y que se olvida con frecuencia (como si espacio y tiempo tuvieran que ser determinaciones contradictoriamente opuestas cuando simplemente son distintas).

La síntesis figurada sólo puede tener lugar en la medida en que ese quiasmo que se constituye entre la forma de la sensibilidad (que siempre queda a resguardo, pues su “aparición” pertenece a los márgenes del conocimiento, allí donde la “experiencia” deja de ser objetiva) y la intuición formal sea un quiasmo de la reflexión. Quiere esto decir que tiene que haber un concernimiento. La profundización en la facticidad de la Facultad de conocer que es la paradoja del sentido interno, el hecho de que siempre todo conocimiento, también en su constitución, sólo puede tener lugar fácticamente. El que no puede haber experiencia y conocimiento empírico si no es así que la validez también se erige en cierto modo en “experiencia”, es lo que comenzamos viendo de la Lógica y de esa distinción entre Lógica general y Lógica aplicada. De modo que, según vimos, sólo podía haber un tal concernimiento por el pensar y su forma si siempre y al mismo tiempo tenía lugar una cierta constitución fáctica, que es lo que vimos en el juzgar, por tanto una constitución en la que sólo habría pensar y forma lógica como un cierto “habérmolas con” la nada de la sensibilidad; “habérmolas con” (y lo mismo podría decirse de la facticidad) que puede decirse tanto del juzgar mismo como el enjuiciar. Es decir, entendiendo que el “concernimiento” dice algo de la reflexión que supone tanto el sentido de la diferencia, la facticidad en que sólo puede tener lugar la misma, como del descubrimiento y sostenimiento de ese sentido, que también sólo podrá tener lugar de modo fáctico. El primero será cualesquiera de los rendimientos de la Razón; el segundo, cualesquiera de las ciencias de la Razón (de lo que podríamos considerar como alguna forma de concernimiento metódico). De hecho, vimos también que esta misma estructura de finitud se encontraba en la diferencia con que se abre la Crítica entre “tiempo” y “conocimiento”, cuyo concernimiento no será sino la propia Filosofía trascendental (aunque no se agotara en esta diferencia); lo mismo, un tal concernimiento queremos decir, estaba en la diferencia entre “metafísica natural” y “ciencia”, cuyo concernimiento es lo que Kant llama Historia de la Razón. Porque sólo hay concernimiento en la medida en que la Razón tenga que habérselas con una diferencia. De modo que, en efecto, si el conocimiento “nos va”, y eso quiere decir que nosotros mismos vamos en ello o nos ponemos en juego en ello, es porque es finito, por tanto en la medida en que se presenta fácticamente. Siendo el concernimiento, recuérdese, el nombre para el “habérmolas con” en tanto que fáctico, como la expresión tanto de la diferencia en la que sólo puede constituirse la reflexión cuanto del irle a la reflexión esa diferencia, que no consiste en otra cosa sino en su sostenimiento como tal diferencia. Esto por una parte. Porque también dijimos, y es algo que se jugó todo el tiempo en nues-

¹⁷⁸ B XL.

tros análisis iniciales del pensar y de la lógica, que como la facticidad es finitud, siempre será que nos encontremos tanto con la relación y la diferencia como con su embozamiento. Un embozamiento que, para que sea fenomenológicamente relevante, tendrá que encontrarse de alguna manera en “la cosa misma”, como eso que hemos señalado sirviéndonos de esa expresión de Heidegger de “inmediato y regular”. Tanto por lo que hace al “habérmolas con” de la diferencia misma como por lo que hace al “habérmolas con” la diferencia. Recordado esto, lo que nos encontramos en la autoafección que es el *esquematismo* no es sino el *quiasmo* en el que también se abre la diferencia entre la *validez* del conocimiento *a priori*, lo que sería el uso filosófico de la Razón, y el *conocimiento matemático* como su uso matemático. O al menos del fundamento del uso matemático en la medida en que podamos considerarlo como un uso en sentido propio de la Razón, según hemos señalado anteriormente.

La matemática no consiste sino el despliegue del conocimiento como el rendimiento que sólo puede tener lugar en la, como la llama Kant en la *KU*, «reunión de aquella forma de la intuición sensible (que se llama espacio) con la facultad de los conceptos (con el entendimiento)»¹⁷⁹. La “reunión”, *Vereinbarung*, *connubium*¹⁸⁰, que ante todo *no* significa enlace o conexión (Kant emplea este término para referirse al hecho de que en un mismo sujeto podamos encontrar libertad y necesidad¹⁸¹, o también, en el mismo sentido nos parece, el que en una materia esté juntas «partes heterogéneas»¹⁸²), sino el hecho de que la Razón simplemente puede disponer del espacio para la construcción de los conceptos (luego volveremos sobre el especial carácter de esta “unión”). Para lo cual, si es así que tenemos que poder no reconocer que hay esquematismo y por tanto síntesis de conocimiento, propiamente imaginación trascendental y su efecto propio (el efecto de la autoafección), la síntesis figurada, por tanto que no puede haber “vinculación” en el sentido en que hasta ahora lo hemos podido encontrar en el esquematismo (recuérdese que hasta ahora hemos intentado despejar un espacio para otras “vinculaciones” que aquellas que podamos llamar “síntesis”), pues aquí se trata de la construcción o exposición, *Darstellung*, de la intuición, no de su determinación *sensu proprio*, ¿cómo puede constituir una determinación sensible y fenomenológicamente pregnante?. A nuestro juicio en la acción del entendimiento sobre la sensibilidad en que se produce la intuición formal, se produce también, como no podía ser de otro modo, el quiasmo de la propia finitud del ser racional finito como ser sensible. De la misma manera que, por ejemplo, en el reconocimiento del conocimiento *a priori*, que es el re-conocimiento de la Razón, en punto al tiempo no puede dejar de haber y de tener lugar siempre conocimiento empírico, y aún psicología empírica (los distintos rendimientos empíricos de las facultades que componen la Facultad de conocer), en cuyo interno diferir la Razón se reconoce justamente y reconoce el conocimiento (ese conocimiento que «se llama experiencia»), que es lo que abre la idea de una Filosofía trascendental (como el interno hacerse cargo de ese reconocimiento), en el caso de la validez y la propia constitución trascendental del conocimiento también nos encontramos con que se abre y reconoce una diferencia. Una diferencia en la que igualmente tiene que tener lugar ese reconocimiento. La diferencia y el interno di-

¹⁷⁹ *KU*, § 62 (V, 365): «die Vereinbarung jener Form der sinnlichen Anschauung (welche der Raum heißt) mit dem Vermögen der Begriffe (dem Verstande)».

¹⁸⁰ Cf. p.e. *AA*. XVI, 496 y ss.

¹⁸¹ *Prolog.* IV, 346.

¹⁸² *O.p.* XXI, 298.

ferir entre la vinculación del pensar con el tiempo, que es el esquematismo y la vinculación del pensar con la propia finitud de la sensibilidad en tanto que receptividad, con esa su condición de receptividad que sólo constituye “fenómenos”. Como la vinculación con el “fenómeno mismo” si puede decirse así. De-sistiendo del tiempo y consumando en cierto modo la teoría (en «II» vendremos sobre este extremo).

Lo que en la segunda edición se aporta es que el esquematismo tiene que poder considerarse siempre como algo fáctico, por tanto como algo que no tendría lugar si el tiempo no fuera de consuno con el espacio y con la materia. De modo que, en efecto, no tendremos ninguna forma de experiencia interna, esto es, ninguna forma de autoconocimiento, a menos que podamos encontrar-nos también en el tiempo, a menos que nuestro sentido interno vaya siempre de consuno con la finitud de nuestra receptividad, esa respectividad a que nos hemos referido arriba y que es la que viene a aportar justamente el espacio. No se trata de que nos des-vinculemos del tiempo sino de que pongamos al tiempo en su justo lugar, como algo que va de consuno con nuestro fáctico encontrarnos en la experiencia. Lo que quiere decir, como algo que no podrá nunca encontrarse “más acá” del fenómeno. Si esto es así, el quiasmo a que nos referimos no será entre intuiciones sino simplemente entre lo que hay en el fenómeno y sólo puede mostrarse en el fenómeno, y el límite mismo que constituye la mostración en general, el límite en el que el pensar se vincula con el hecho mismo de la fenomenidad del fenómeno. Con “lo formal” de la intuición formal, si puede decirse así. Esto formal tendrá que ver, tal y como hemos apuntado en nuestro análisis previo del conocimiento por construcción de conceptos, con la forma de la intuición. Pues entre intuición formal y forma de la intuición hay una vinculación como la que hay entre la representación originaria y la derivada. Este punto lo dejamos entonces como la distinción entre *Vorstellung* y *Darstellung* (como una distinción nuestra; luego diremos algo sobre el término «*Darstellung*» en la *KU* para referirse también a los “esquemas”¹⁸³). De modo que aunque la forma de la intuición tiene que sustraerse en el esquematismo trascendental, aquí, cuando hablemos del conocimiento matemático, la sustracción va a encontrar su “figura” propia, esto es, un modo de concernimiento, un reconocimiento fenomenológico. Porque la sustracción no se puede agotar en este punto. De hecho, lo que hemos visto hasta ahora de la misma es que, o bien va de consuno con el juzgar, que sería su reconocimiento fenomenológico meramente lógico (y que iría acompañado, por ser finito, de un embozamiento), aquel que ocuparía a ese concernimiento que es la lógica; o bien está en el propio conocimiento empírico en la determinación de la sensación como *quale*, según vimos también en su momento. Pero aquí, decimos, se trata de otra cosa. De cómo la sustracción que ha de tener lugar en el esquematismo puede ser reconocida ella misma de modo fenomenológico. Cómo es el concernimiento de esta sustracción.

Lo que nos encontramos en el uso matemático de Razón es la contemplación de las intuiciones como meros *quanta*. Esto es posible gracias a la sustracción que tiene lugar en el esquematismo. Como hemos dicho, en la autoafección hay algo que tiene quedar necesariamente perdido de las formas de la intuición, que es lo que hemos analizado como su “quale”. Sin embargo, en la aspectualidad que se gana por mor de aquella todavía hay algo que no se pierde. En un objeto matemático no podremos reconocer nunca que estamos “arriba” o “abajo”. Incluso en el ejemplo de la casa, en la medida en que pueda conocerse matemáticamente podemos decir que hay una parte que es “arriba” y otra que es “abajo”, pero eso sólo será por convención, es decir, porque los conceptos de “tejado” y de “entrada”, pongamos por caso, conllevan como

¹⁸³ Cf. § 59 (V, 351 y ss.).

una determinación suya, como algo de su “quidditas”, el ocupar cierta posición; no porque en la aprehensión meramente sucesiva, en cuanto sensible, tengamos ese u otro orden. Lo que queremos decir en el sentido de una “orientación”, como ese “estar” en que consiste la determinación meramente cualitativa de las formas de la intuición (que es una disposición de la multiplicidad). Lo que no se pierde, eso que queda a salvo de la sustracción pero como algo que nos concierne y que “nos va en nuestro ser”, de modo necesario e inalienable, lo que se muestra en la sustracción de aquel “quale”, no es otra cosa que la *pura idealidad*. Nuestra hechura subjetiva en tanto que sensible. Una idealidad, y esta es la clave, que sólo puede emerger precisamente si en el esquematismo la autoafección supone que la apófansis del tiempo esté sometida a las condiciones fenomenológicas de toda mostración. Por tanto, de modo que la aspectualidad que emerja en ella no agote esa nuestra hechura subjetivo-sensible. La insistencia en el espacio no es otra cosa que la insistencia en que el tiempo no pueda quedar al margen de la determinación objetiva y, con ello, que pueda quedar igualmente sustraído en el tratamiento matemático de la intuición. Que en eso que hemos llamado “lo formal” de la intuición no pueda dejar de haber tampoco tiempo, pero en ese particular modo en que sólo puede encontrarse en la construcción. Como algo que pertenece junto con el espacio a la hechura subjetiva de nuestra idealidad. La idealidad como el mostrarse mismo del “entre” sensible e intelectual que nos constituye como seres pensantes finitos. De la misma manera que en el quiasmo de la autoafección queda la forma lógica del pensar, también queda, en punto a la sensibilidad, esa su mera idealidad, entendida, decimos, como el concernimiento por la distancia o respectividad en que sólo podemos constituirnos como seres sensibles. No por el fenómeno, que constituye un objeto de conocimiento, y cuyo concernimiento no podría estar al margen del interés especulativo, sino por el “fenómeno mismo”, como lo hemos expresado antes.

Lo que nos encontramos como ese “resto” del esquematismo, aquello a que nos conduce la “espacialización”, si puede decirse así, del esquematismo, no es sino la *cualidad* misma, *Qualität*, de la intuición en tanto que ideal. Su cualidad como fenómeno, según lo ha expresado Kant en otro lugar. No se trata del sentir de “esta” o “aquella” sensación, las que componen propiamente hablando los “qualia”, sino del concernimiento por ese sentir en su idealidad. Así, cuando nos encontramos con que hay una posibilidad de uso de Razón atenido nada más que a la «forma» de la sensibilidad, esto, lejos de suponer un uso que podamos considerar únicamente como “estético”, como si pudiéramos aquí apartar la sensibilidad del concepto, que es justamente lo que no podemos hacer cuando hay intuición empírica, que es la que impone (o mejor, el “como ...” que adopta la imposición) el conocimiento que es la experiencia y con ella su vinculación, lejos de suponer esto, decimos, significa que hay todavía otra posibilidad de que el entendimiento y la sensibilidad se vinculen. Esa su vinculación es el uso matemático de Razón. Lo que se construye siempre son conceptos, y esto se hace sobre la “base” de esta idealidad. La base o el fundamento que no es sino una cierta “nada”, la que significa que el hombre sólo está constituido en su finitud en la medida en que es receptividad y por tanto en la medida en que se las ha siempre sólo con cosas “idealmente”, cabe una cierta distancia. Que es lo mismo que decir (so pena de ésta sea una afirmación de craso idealismo), en la medida en que en su ser le va esta su propia finitud, siendo así que este “irle” consiste en el habitar esta distancia. Y si le va la idealidad es porque con ella puede haber un vínculo que a la Razón pueda interesarle.

11.6.2. Segundo ataque a la imaginación. Forma de la intuición e intuición formal (y VI). Revisión del instante.

La necesidad de que la acción del entendimiento sea sobre la intuición así considerada, en cuanto tal, con lo que supone esta pregnancia del espacio, es para que, precisamente, esta acción no pueda “agotar” la intuición, que es lo que pasaría si el esquematismo fuera pensado sólo en términos de concepto y tiempo, con esa mala interpretación de la proximidad entre apercepción y tiempo a que nos hemos referido ya. Pero también, por lo mismo, para que la relación entre el pensar y la sensibilidad no pueda agotarse en el esquematismo, es decir, para que el pensar pueda quedar “libre” para otra vinculación que la del tiempo (o habría que decir mejor, por lo que luego se verá, para otra vinculación que la de la determinación-de-tiempo que es el esquema).

Pensemos en el uso matemático de Razón en esa su interpretación inmediata y regular. Lo que hemos visto como “platonismo”. Consiste en tomar el conocimiento de la matemática por el conocimiento de las cosas mismas. Una suerte de “esencialismo” pues. Lo que se olvida o queda embozado aquí es que justamente lo que se conoce tiene “aplicación” a las cosas pero sólo en tanto que objetos-de-experiencia (Kant intenta destapar este error precisamente en esa insistencia en la finitud de la matemática que hemos llamado “trascendentalización” de la misma). Porque sólo en virtud de la idealidad de estos es posible que podamos aplicar tales conocimientos. Ahora bien, lo que sucede es que tal idealidad ha de hacer posible algo muy particular en el conocimiento empírico. Es decir, que esta aplicabilidad tiene un sentido muy preciso. Aquel que tiene que ver con la constitución del conocimiento empírico como sistema. Que es donde nos encontramos con la finalidad intelectual y formal de este conocimiento (en el § 61 de la *KU*). La cuestión es qué puede tener que ver la finalidad con la teoría. Es decir, si a la teoría pertenece también la articulación de un sistema. De hecho, piénsese que desde el comienzo éste ha sido en cierto modo el problema que ha estado a la base todo el tiempo (y del que todavía tenemos algo pendiente en la relación entre los predicamentos y los predicables, recuérdese). Así, si tenemos que al conocimiento pertenece algo como la finalidad, siendo el fin un concepto cuya representación constituye la causa (en un genuino sentido óntico-ontológico) del objeto, es claro que en el conocimiento matemático tenemos que hablar de una finalidad. Por eso, también las proposiciones de la matemática puede llamarse «proposiciones prácticas» o «postulados», según vimos, ya que albergan la exigencia o necesidad de lo que tiene que ser conocido; en cierto modo la “incógnita”, si se nos permite la expresión. Lo que queremos decir es que si esto es así la matemática debe tener un papel en la constitución arquitectónica del conocimiento. Que es la razón por la que nos la encontramos en la Teleología.

El concepto y la intuición tienen que poder vincularse de un modo que nos permita reconocer el conocimiento matemático como “formalmente final”. En esto reside el interés de la Razón; pues hay, lo hemos señalado ya, también un «interés arquitectónico». Pero donde como todo interés está subordinado al interés práctico, tendrá que ser así que en el uso matemático de Razón tengamos que poder encontrar esta vinculación. Porque la matemática trabaja siempre como matemática pura y la aplicación viene siempre sólo después. Lo que quiere decir que es precisamente en esta su condición estrictamente “racional” donde deberá encontrarse el sentido de su interés para la Razón (un interés —y una necesidad— que pertenecerán de pleno a la teoría). Ahora bien, si, como decimos, esto siempre sólo tiene lugar en la medida en que haya una relación como la que tenemos en la finalidad, el sentido de esta economía tendrá que encontrarse justamente en la distinción entre “domicilio” y “dominio”. Por tanto como una economía que tendrá que pertenecer a lo que hemos llamado “tránsito”.

Para que podamos tener en la naturaleza sólo el “domicilio” del conocimiento, que es lo mismo que decir, para que el conocimiento de la naturaleza sea sólo teoría, ha de ser que tengamos en el conocimiento en cuanto tal una suerte de de-sistimiento, como lo hemos llamado antes, respecto a la experiencia. Piénsese que el esquematismo constituye en el fondo una determinación del entendimiento sobre la sensibilidad, lo que quiere decir que algo queda en la sensibilidad que no viene a vincularse con el concepto. Pero también, porque la autoafección es la expresión de una facticidad finita, la expresión de algo que se agota y que no consiste más que en esta acción-y-efecto-de, en el esquematismo el concepto tampoco queda reducido a la sensibilidad sino que sólo se vincula en el fenómeno. Como hemos apuntado antes, si es así que hay una posibilidad de vínculo distinta ello se debe a que la sensibilidad viene a quedar radicalizada en su sentido fenomenológico. Porque el espacio no hace sino “arrastrar” al tiempo al fenómeno, si podemos decirlo así. Precisamente (dos consecuencias o “finalidades”) para que la categoría pura no se quede encadenada al esquema del tiempo; pero también (segundo) para que la sensibilidad tampoco quede encadenada. Esta es la clave. Así, en la construcción de un concepto nos encontramos con que hay conceptos que determinan la intuición externa (recuérdese, «que se llama espacio» —ahora vendremos sobre esto) pero siempre únicamente en tanto que idealidad. Esto supone que hay relación, la que constituye la intuición espacial en cuanto intuición, si bien no se trata de una relación que podamos considerar como cualitativa en el sentido de atingente a nosotros y a nuestro estar entre las cosas (no en punto a nuestra “identidad de lugar”, según la llamamos antes), puesto que falta la intuición empírica. Podemos disponer las partes de una figura por el orden que queramos, siempre que no se vulnere el concepto, que es el que impone la disposición pero no la construcción, porque la intuición no supone indicación o “hito” alguno (es perfectamente uniforme, recuérdese), aunque, como veremos, la idealidad no pueda eludir cierta respectividad. También podemos disponer la cantidad de las partes como queramos, es decir, podemos disponer de la cantidad que queramos, también siempre que no se vulnere al concepto (siempre que se mantenga la proporción), pero ello siempre con independencia del tiempo. Porque el conocimiento matemático no supone aprehensión alguna¹⁸⁴.

El problema es que, tal y como Kant caracteriza la matemática en la Disciplina de la Razón pura, el conocimiento matemático tiene que ver justamente con la ausencia de tiempo. Esto es, la carencia del tiempo constituye un “problema” en tanto consideremos que para que pueda haber una “aplicación” del conocimiento matemático a la experiencia hace falta esquematismo. Pero la pista nos la da la idea de «dominio», que, como vimos, constituye la vinculación entre el concepto y la existencia de las cosas, como una suerte de insistencia en las cosas, frente a la de «domicilio», que es un espacio legislado sólo “indeterminadamente” respecto a la existencia. Quiere esto decir que el conocimiento matemático tiene que poder vincularse, en virtud de este su (también) alejamiento de la existencia, con la constitución de la naturaleza como un sistema de fines. Si bien, y esto es lo que queremos mostrar aquí, justamente por mor de la “retracción” respecto al tiempo que tiene lugar en ellos. Así, un domicilio es aquel que únicamente constituye un espacio de conformidad a ley. Para que esto sea posible hace falta una determinación temporal, un esquematismo del tiempo, el cual, sin embargo, no es nada más que la posibilidad de la síntesis de lo que sólo puede hacer frente en el sentido interno y de acuerdo con su facticidad. En conformidad, pues, con las condiciones fenomenológicas que exigen la

¹⁸⁴ El texto que plantea una dificultad a esta tesis, pues parece decir más bien lo contrario, está en A 223-4/B 271, en el ejemplo de la «posibilidad del un triángulo». Cuando analicemos esta figura vendremos sobre esta dificultad.

mostración de las intuiciones puras. La «*Zeitbestimmung*» que es el esquema y que hace falta para el conocimiento *a priori* (para el uso filosófico de Razón en oposición al matemático¹⁸⁵) es en efecto una «condición» del conocimiento, pero una condición tal que no puede sobreponerse al propio conocimiento (no puede quedar más allá ni más acá), lo que significa que tiene que ser fáctica y fenomenológicamente reconocible. Reconocimiento que abre (o que sólo puede tener lugar en) una distancia. Una distancia en la que habita la teoría, la distancia entre el ser y la validez y los entes, las cosas mismas en su ser, como existencias. Teniendo su poder justamente en el des-sistimiento respecto de ellas. Respecto a lo que hemos llamado en otro lugar su “sentido”, los conceptos que las determinan justamente como entes particulares, “como esto” o “como aquello”. Porque la teoría habita en el “como ...” o en la apófansis misma en tanto que vinculada con la sensibilidad.

La clave de la teoría así entendida es que el tiempo juega un papel fundamental en este distanciamiento. Porque los esquemas, que es lo que hay que entender aquí por determinación temporal, constituyen, como “efectos” de la autoafección, o como “acontecimientos” (“acciones-y-efectos”), el vínculo entre el pensar y la sensibilidad, vínculo que, como no puede eludir la facticidad, tiene siempre él mismo que quedar expuesto, lo que significa que sólo podrá haber autoafección como movimiento, como esa particular exposición del concepto en el sentido en la que se produce la aspectualidad y en el que, por lo mismo, quedan a salvo tanto el pensar puro como la idealidad pura. El pensar va a encontrar en otro uso, aquel que se ocupa de la determinación de su propio sujeto¹⁸⁶, la posibilidad de un rendimiento no teórico y también vinculado con las cosas, sólo que ahora en su condición de existencia, como acabamos de decir. Cuando lo que se determina del sujeto es la voluntad. Pero siempre, decimos, porque la teoría ha dejado un espacio abierto en la naturaleza, que por eso va a ser sólo su domicilio (o lo único que en el conocimiento podremos considerar “como domicilio”, según el análisis que hemos hecho más arriba). Pero esta retracción hacia el pensar puro no es la única. También acontece una tal retracción en el seno mismo de la sensibilidad precisamente por mor de esta alianza entre el tiempo y el espacio que es el movimiento. Una retracción en la que va estar implicada la Razón (aunque esto deberá matizarse, pues, como vamos a ver en lo que sigue, tendremos que dar entrada a la imaginación).

Ante todo la sensibilidad se caracteriza por la receptividad. Como esa finitud constitutiva en la que y sólo como la cual puede tener lugar “intuición” o “aspecto” sensible. Por eso, cuando en el esquematismo el entendimiento tiene que determinar la sensibilidad, como aquello que se produce tiene ello mismo que estar restringido y que ser finito, como no puede ser nada más que “*Phänomenon*”, todavía queda, sustraída, la propia respectividad de nuestra finitud. Si se quiere, la propia condición de “sentido” del sentido interno. El hecho que expresa su vinculación con las cosas en su existencia; o mejor, el hecho que expresa la ex-sistencia del propio sujeto en tanto que ser sensible. Por eso, cuando, como decimos, el espacio “arrastra” al tiempo y lo lleva al fenómeno (tanto al fenómeno como el «objeto» mismo cuanto tal «*Phänomen*» del esquema en general, tanto da), lo que tenemos es que el propio sentido de la sensibilidad, su receptividad, queda ella misma detrás de lo que así, aspectualmente, se muestra. Y queda nada más que como idealidad. Es decir, como el mostrarse inmediato de nuestra respectividad en tanto que concernidos por ella. Como el concernimiento por ese mostrar-se en cuanto tal. Como hemos recordado antes, esto es lo que supone la facticidad del concernimiento, el que sólo

¹⁸⁵ A 733/B 761.

¹⁸⁶ B 166.

puede haber reflexión si hay diferencia, la insistente apertura entre dos en la que ninguno puede reducir al otro y ante la que sólo podemos llevar a cabo, en ese movimiento que es la reflexión, el reconocimiento y el sostenimiento de la diferencia misma. En este caso, como el quiasmo entre la intuición formal misma, el conocimiento que es la experiencia, y la idealidad, “lo formal” de la intuición formal, según lo hemos llamado. El modo y manera en que podemos concernirnos con la sustracción de la forma de la intuición, que es en lo que consiste el uso matemático de Razón. Pero lo que nos interesa de esto es cómo queda la sensibilidad en esa idealidad. Es decir, qué es lo que podemos reconocer fenomenológicamente en ella. Si decimos que estamos en cierto modo ante el sentido, ante la condición misma de nuestro límite que es la receptividad o el acogimiento finito, la dificultad se va a encontrar, como siempre que se trata de la sensibilidad, de “qué clase” de sentido. Porque se trata de una pregunta impertinente, si es que queremos conservar la neutralidad fenomenológica, pero también sugerida por los propios textos de Kant. Dicho de otra manera (formulando la dificultad de otro modo), ¿en qué queda el sentido interno en el conocimiento matemático o en la idealidad?

Kant insiste en que lo propio del conocimiento matemático es que justamente falta la condición temporal. Esto permite que tenga cosas como los “axiomas” y como las “demostraciones”, que faltan sin embargo en el conocimiento de la experiencia y en su validez (en el uso filosófico de Razón, o habría que decir mejor en el uso filosófico-teórico de Razón). Los axiomas son proposiciones que tienen una «certeza intuitiva, e.e., evidencia»¹⁸⁷, precisamente porque no contienen determinación temporal alguna, lo que quiere decir que no hay esquematismo, que el tiempo no pertenece al conocimiento y a su validez, o que no hay síntesis cognoscitiva en general. Por eso, esto es, esto se expresa fenomenológicamente en el hecho de que hay una síntesis «y aún [una síntesis] inmediata»¹⁸⁸. La construcción consiste justamente en se puedan «conectar los predicados del objeto *a priori* e inmediatamente». La ausencia de tiempo debe entenderse como la ausencia de las determinaciones del tiempo, de sus esquemas, en donde vimos que lo que se hace es producir el tiempo mismo, su contenido, orden y englobante. Es esto y no otra cosa lo que aquí falta cuando hablamos de inmediatez. No de que no tengamos en modo alguno forma del tiempo o una idealidad que podamos considerar también como temporal. De hecho, como vimos al comienzo de este trabajo, la inmediatez tiene que ver justamente con la intuición en cuanto tal, con la receptividad y esa su particular hechura, y no con el pensar y con la reflexión, que justamente son los que quedan del lado del «medio» (*Mittel*). Pero, ¿y qué?. Esto nos pone en la pista de que se trata de algo distinto del esquematismo, *pero no* que estemos ante un trabajo distinto de un trabajo “lógico” o que no podamos reconocer como un “trabajo” lógico. Un trabajo en el que también hemos de poder reconocer la reflexión. De otro modo no habría concernimiento. Amén del hecho de que, como hemos visto que señala expresamente Kant, los Axiomas de la intuición, Principios trascendentales, son los que tienen que hacer posibles todos los demás axiomas. Que es lo mismo que decir que tienen que hacer posible su aplicación. Pues bien, según todo lo anterior, lo que tenemos en el uso matemático no es nada más que la unión, esto es, no un enlace o síntesis alguna, entre el espacio y el entendimiento. Entendemos nosotros, entre la idealidad, la pura idealidad como esa posición de nuestra “respectividad finita” y (porque finita) “concernida”, y el entendimiento.

Comencemos con el entendimiento. Los conceptos de los objetos matemáticos no son objetos de experiencia propiamente dichos. Aunque ciertamente sean conceptos que podremos

¹⁸⁷ A 734/B 762.

¹⁸⁸ A 732/B 760.

luego encontrar en los conceptos de experiencia (en el conocimiento mismo). No se trata sólo de que podamos reconocer “formas geométricas” en la naturaleza; esto no es cuestión (en cierto modo es eso de lo que no se trata¹⁸⁹). Lo que está en juego es que lo que conozcamos matemáticamente pueda aplicarse a la naturaleza. Que la matemática pertenezca al conocimiento de la naturaleza en tanto que conocimiento. En sus leyes y principios en tanto que empíricos. Es decir, no en el nivel de la naturaleza *formaliter*, que sería el nivel de la legislación trascendental (de los “Grundsätze”), sino en el de la naturaleza considerada metafísicamente (por tanto “materialiter”, pero en un sentido muy preciso, restringida —en un sentido positivo, digamos, “constitutivo”— al predicado fundamental del movimiento); no obstante, y esto es lo fundamental, la matemática trabaje al margen de esta aplicación, aunque en su modo de “tener lugar” como conocimiento han de estar las claves de ésta. Tenemos así que los conceptos que pertenecen al conocimiento matemático son ante todo conceptos que no están vinculados con la experiencia. Son conceptos de objetos «ideales», como los llama Kant en otro lugar. En cierto modo son conceptos “libres”, si entendemos que la libertad es aquí sólo “negativa”, respecto al tiempo del esquematismo, esto es, porque tendrá que poder considerarse a la postre como parte del conocimiento empírico (en tanto que aplicables). Una tal “libertad” la encontramos en el hecho de que las determinaciones de la cantidad de los objetos de la construcción matemática son indiferentes para el objeto que ha de construirse y de que sólo importa (así lo hemos expresado más arriba) la proporción. La relación entre los términos o los predicados que van a componer el objeto. La relación que va a componer la figura como figura y que, como sabemos, es algo que justamente tampoco (lo mismo que la “quantitas” no) puede encontrarse en y como validez. Pero, ¿y la intuición?

Recuérdese que hablamos de que había una suerte de “descualificación” en el esquematismo, porque la constitución de los Fenómenos suponía la pérdida del “quale” de la intuición. Esta cualidad quedaba sustraída. Ahora bien, nos parece que en esa sustracción que es el esquematismo todavía queda, no puede sino quedar, un concernimiento por lo así sustraído. Que es el concernimiento por la idealidad pura. Y que es lo que nos parece que puede encontrarse en este conocimiento matemático. Lo que tenemos en él es «aquella forma de la intuición sensible (que se llama espacio)». Esto significa, por de pronto, que no hay esquemas. Porque cuando conocemos un triángulo no conocemos “algo” que podamos decir que tiene un “quantum”, esto es, algo al que pertenezca en su determinación esencial (a su “quidditas”, en este caso como objeto-de-la-experiencia o fenómeno) el tener cierta cantidad, pues no es eso lo que conocemos de esta figura. Por eso es algo simplemente «arbitrario», *beliebig*, cómo sea de grande la figura (los lados del triángulo, por ejemplo¹⁹⁰); o dicho de otra manera, la tarea de su construcción es en este punto «indeterminada, e.e., la tarea puede llevarse a cabo de modos infinitamente diversos»¹⁹¹ (tan infinitos como los números que pueden tomarse como el valor de la longitud de los lados). Pero, ¿y qué, es decir, si la síntesis trascendental tampoco tiene que determinar la “quantitas”, tal y como se deja claro en los Axiomas de la intuición?. De hecho, un texto que hemos eludiendo hasta ahora, el que se ocupa de la figura del triángulo en punto a su modali-

¹⁸⁹ Martínez Marzoa (1989: 62) señala que los conceptos sensibles puros «no están supuestos en cualquier conocimiento». Tienen en común con los conceptos empíricos el que pueden construirse o no. O lo que es igual, su espontaneidad es contingente.

¹⁹⁰ A 164-5/B 205.

¹⁹¹ KU V, 362: «unbestimmt, d.i. sie läßt sich auf unendlich mannigfaltige Art auflösen».

dad, como objeto “posible” de conocimiento, deja sentado que el triángulo pertenece a la posibilidad del conocimiento, esto es, que lo que se juega en él no es otra cosa que la posibilidad misma del conocimiento en tanto que conocimiento empírico. O dicho de otra manera, en este texto el sentido del conocimiento matemático queda restringido a su aplicación en el conocimiento empírico. Esto es así porque lo que tiene que discutirse es (el aspecto polémico o negativo de la cuestión se dirige a) la «apariencia» que tienen los conocimientos matemáticos de ser conocimientos de cosas en sí mismas, la apariencia que constituye el fanatismo para la Razón. Donde, en efecto, si «de hecho podemos darle totalmente *a priori* a él [el concepto de triángulo] un objeto, e.e. si podemos construirlo» ello es porque el espacio es «sólo la forma de un objeto». Pero, además, porque el triángulo es algo de cuya posibilidad no podemos dudar, porque no es «sólo un producto de la mera imaginación» (*Einbildung*¹⁹²). El espacio es ideal, y aún ideal-trascendental, lo que quiere decir que una tal figura tiene que pensarse, además, «bajo aquellas condiciones en las que descansan todos los objetos de la experiencia»¹⁹³. Ahora bien, lo que sucede es que cuando se escribe este texto todavía no está la «Refutación del idealismo», que se añade poco después en este mismo capítulo de los Postulados, o la «Observación general» que sigue a los Principios todos. Es decir (para lo anterior no sea una obviedad), que si consideramos que el propósito es aquí dar cuenta del sentido que tiene “posibilidad” cuando se dice del conocimiento, sólo cabe que ese sentido vaya a una con el de la propia “experiencia” y el de los “objetos de la experiencia” (tal y como reza el «principio supremo de los juicios sintéticos *a priori*», el principio de los principios —el “principio” de los Axiomas, las Anticipaciones, etc.); de otro modo: en la matemática, que es también un conocimiento sintético *a priori*, tendríamos una suerte de ciencia pura pero no teórica, es decir, no albergada por la distancia respecto a la existencia ni (expresado críticamente) por la idealidad del fenómeno. Lo cual no significa que, respetando la modalidad o el sentido que ha de tener “posibilidad” cuando se diga de los objetos de la matemática, su condición de aplicabilidad, tengamos que pensar que el conocimiento matemático y el filosófico son lo mismo. Cosa que, por otra parte, no se dice en este texto.

Más aún, tiene que pensarse que *en la posibilidad de la matemática se profundiza todavía más en la finitud de la idealidad*. Que es la clase de cosa que se pretende con la «Refutación del idealismo», por ejemplo. Porque la obsesión de Kant por eludir el fanatismo y su insistencia en la finitud de la posibilidad de la experiencia hace que no pueda dejar de señalar la vinculación del espacio con el tiempo y con la aprehensión. Lo que permite la aplicación es «El que el espacio sea una condición formal *a priori* de las experiencias externas, el que justamente esta misma síntesis figuradora con la que construimos un triángulo en la imaginación sea totalmente afín a aquella con la que ejecutamos un fenómeno en la aprehensión para hacernos un concepto

¹⁹² Traducimos “*Einbildung*” en el sentido que tiene “*Imagination*”, por tanto, para distinguirlo de la “fuerza” y de su radicación óntico-ontológica, como “mera imaginación”. Pero también, en el mismo sentido, para distinguirlo de experiencia (cuando se trate asimismo de experiencia interna, que es donde va a estar la clave), que es cuando nos lo encontramos expresado como «*bloÙe Einbildung*» (cf. B 279).

¹⁹³ A 223-4/B 271: «*denn in der That können wir ihm gänzlich a priori einen Gegenstand geben, d.i. ihn construiren. Weil dieses aber nur die Form von einem Gegenstande ist, so würde er doch immer nur ein Product der Einbildung bleiben, von dessen Gegenstand die Möglichkeit noch zweifelhaft bliebe, als wozu noch etwas mehr erfordert wird, nämlich daß eine solche Figur unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenstände der Erfahrung beruhen, gedacht sei.*»

de experiencia de él»¹⁹⁴. Pero también hace falta que el espacio no pierda esa su “formalidad”, lo que significa que tiene que poder pensarse todavía subjetivamente y al margen de la propia constitución del concepto y del esquematismo. Por tanto, que si ha de ir vinculado al tiempo y a la aprehensión, que esa vinculación sea distinta de la del esquematismo del conocimiento. El conocimiento es siempre sólo conocimiento de un objeto con forma de triángulo (es siempre el conocimiento de “este” o “aquel” triángulo, siempre se trata únicamente de un «Erfahrungsbegriff»). Nunca el conocimiento de “el” triángulo. Y esto es así porque el tiempo, según venimos diciendo, tiene también él mismo que quedar vinculado a la experiencia, lo que quiere decir que tiene que ser “arrastrado” por el espacio “fuera” del sentido interno. Tal y como desarrolla el postulado de la realidad efectiva (al que pertenece justamente la «Refutación»). Así, el que la intuición externa pueda proporcionar en su relación con el entendimiento un conocimiento que sea aplicable indica que en la sustracción que supone la idealidad respecto al esquematismo, sustracción en la que incluso todavía podríamos hablar de “aprehensión”, bien que en un sentido ciertamente impropio (o, según una expresión del propio Kant, tan sólo de «aprehensión subjetiva», recuérdese), indica, decimos, que la sustracción sólo puede reconocerse fenomenológicamente si hay una profundización en la facticidad y radicación existencial de la intuición externa. Una facticidad que, so pena de tomar abstractamente la sensibilidad, no podrá eludir al tiempo.

Cuando tenemos la aprehensión de una casa, lo mismo que la aprehensión de un triángulo (“un” triángulo) el tiempo no constituye ciertamente una determinación objetiva, aunque no deja de ser determinación. Como no hay esquema de cantidad, es indiferente el “cuánto” de la aprehensión, es decir, es indiferente que la aprehensión tenga “este” o “aquel” cuántos. El concepto no depende de él. Sin embargo, cuando conocemos el triángulo, siendo lo demás algo puramente “arbitrario”, no lo es la presencia de una regla, que es lo que permite que hablemos de conocimiento, sólo que no es una regla que se muestre en el fenómeno propiamente dicho, sino, según lo hemos expresado antes, más acá; una regla, y esta es la clave, que no podrá dejar de estar vinculada con el sentido interno, so pena de caer en una suerte de “limbo fenomenológico”. Aunque eso no signifique que estemos ante conocimiento cabal o ante experiencia¹⁹⁵. Piénsese que si podemos hablar en la aprehensión de un fenómeno de algo subjetivo, de una aprehensión subjetiva, como en el ejemplo que utiliza Kant, es porque podemos conocer este objeto sólo matemáticamente. En este caso no podemos decir que se suprima el conocimiento empírico, que ha de tener lugar de modo inalienable, pues que haya experiencia significa que estamos ante algo, ante un algo cognoscitivamente relevante, es decir, no sólo ante “una” cosa, sino ante una “cosa”, pues hay conocimiento de eso, hay concepto empírico, el concepto de “casa”; lo que tiene lugar, y tiene lugar *subjetivamente* (este es un término que Kant utiliza aquí

¹⁹⁴ A 224/B 271: «*Daß nun der Raum eine formale Bedingung a priori von äußeren Erfahrungen sei, daß eben dieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel construiren, mit derjenigen gänzlich einerlei ist, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen*».

¹⁹⁵ En este sentido se puede referir la Refl. 5661: «*Wenn ich mir a priori ein Quadrat denke, so kann ich nicht sagen, dieser Gedanke sey Erfahrung; wohl aber kann dieses gesagt werden, wenn ich eine schon gezeichnete Figur in der Wahrnehmung auffasse, und die Zusammenfassung des Mannigfaltigen derselben vermittelt der Einbildungskraft unter dem Begriff eines Quadrats denke. In der Erfahrung und durch dieselbe werde ich vermittelt der Sinne belehrt; allein wenn ich ein Object der Sinne mir blos willkürlich denke, so werde ich von demselben nicht belehrt und hänge bei meiner Vorstellung in nichts vom Objecte ab, sondern bin gänzlich Urheber derselben.*» (XVIII, 318-9).

con toda propiedad, nos parece), en ese mismo conocimiento, no es más que esa sustracción de lo que se muestra. Como hemos señalado más arriba, la aprehensión subjetiva «no demuestra nada ... en el objeto» (el subrayado es mío), es decir, en el fenómeno. Debe considerarse por tanto como el modo y manera en que “se muestra” la hechura subjetivo-sensible de nuestro ser. Esa hechura de la cualidad del fenómeno que es lo que entendemos que aquí deberá comprenderse como espacio. Pero que, fenomenológicamente, y esto es lo que queremos ver, sólo se puede descubrir en un cierto modo de la reflexión. Pero, ¿cómo, es decir, de modo que podamos considerar esa idealidad como cierta vinculación de espacio y tiempo?.

La idealidad así entendida tiene que ver con la Razón, como la facultad del “tránsito”; o como la facultad de la “reflexión”, como Juicio, pues. Como ese particular modo de estar en el movimiento que es la teoría y en que consiste todo “habérmolas con” en tanto que teórico. La posición que consiste en sostener la distancia y el distanciar-se sólo cabe el cual puede tener lugar el conocer como determinar un concepto (tal y como se definió la teoría). El conocimiento matemático no es sino el uso y disposición de esa distancia en la que sólo va a ser posible para el entendimiento su verdadero “dominio”, entiéndase, hasta dónde el entendimiento pueda vincularse con los fenómenos en tanto que existencias (que es lo que viene a significar la posición del tránsito). Como el ejercicio propio de su espontaneidad, no limitado al esquematismo como la constitución de la aspectualidad. El que tengamos que poder pensar aquí en la facultad del “tránsito” no quiere decir sino que el conocimiento matemático tiene que poder pensarse en punto al orden de las cosas, de su sentido, en punto al “mundo” si se quiere. Que es siempre un pensar de la Razón (en su totalidad) en favor de sí misma. Porque es en favor de un sistema (que sería el nombre para esta doble condición objetivo-subjetiva del orden). Para la posibilidad de un dominio (de un “por mor de” la propia Razón), según hemos visto. En este caso como la que sostiene la posibilidad de que el entendimiento mismo produzca “cuasi-libremente” conceptos que puedan vincularse con el sentido mismo de las cosas, con los conceptos empíricos, que es la clase de vinculación que queda fuera de los márgenes trascendentales objetivos, en los que sólo tiene lugar el esquematismo y la intuición formal. Quiere esto decir, en los que, como márgenes trascendentales (objetivos) que son, sólo puede tener lugar el esquematismo y la intuición formal, no porque pudieran tener lugar “separadamente” del conocimiento empírico mismo. Más acá de esos márgenes, en el terreno del “tránsito”, tiene que haber una facultad de la idealidad pura. La que, de un modo “no-manifiesto”, modo que hay que explicar, se sostiene en un acuerdo con el entendimiento.

La facultad del tránsito sostiene la posibilidad, si puede decirse así, de que ante todo fenómeno y conocimiento nos distanciamos y reconozcamos en esa distancia el fenómeno pero sólo matemáticamente. No se trata de que podamos reducir toda síntesis a la síntesis matemática. Sino de que en toda síntesis podamos retroceder hacia el quicio mismo de la idealidad en el que tiene lugar nuestra sola condición de seres finitos y receptivos, en la distancia con la existencia de las cosas. En la distancia donde sólo puede tener lugar el uso matemático de Razón. El espacio, pero todavía mejor, el movimiento, constituye el índice fenomenológico de esa distancia, ya que nos remite, como hemos visto en el análisis de los *MA*, a la determinación subjetiva de la materia. Esto es, a la materia como una determinación fundamental del sentido en cuanto tal. Como una determinación metafísica fundamental. Pero sobre todo como una determinación que sólo podemos reconocer en una suerte de “paso atrás”. Re-flexionando en el sentido de pre(su)-poniéndonos, o poniéndonos en el “hypo-” mismo, si puede expresarse así de nuestra condición finita, en la “Qualität” del fenómeno. Por eso (en este mismo sentido queremos decir) los principios de la modalidad no son nada más que «postulados», exigencias que expresan requerimientos y necesidades de nuestra propia condición. Aquellas que hacen

nuestro ánimo y lo constituyen en esa articulación o «relación» (también, proporción) posible que es la Facultad de conocer.

«Nota 2. En esto coincide todo uso de experiencia de nuestra Facultad de conocer en la determinación del tiempo. No sólo en que únicamente podemos percibir cualquier determinación del tiempo por medio del cambio de las relaciones externas (el movimiento) con respecto a lo permanente en el espacio (p.e. el movimiento del sol respecto a los objetos de la tierra), sino que, incluso, no tenemos nada permanente que podamos poner como intuición a la base del concepto de una sustancia más que la *materia*, y aun esta permanencia no es producida a partir de la experiencia externa sino que es presupuesta *a priori* como condición necesaria de toda determinación temporal, es decir, [es presupuesta] como la determinación del sentido interno en punto a nuestra propia existencia por la existencia de cosas externas.»¹⁹⁶

Para que podamos conocer de ese modo la experiencia, para que la experiencia tenga lugar como ese “uso”, *Gebrauch* (en punto al interés y finitud de nuestra Facultad de conocer como teórica), es preciso que haya “materia”. Como dice Kant, siendo así que este uso, el tener lugar mismo del conocimiento, va de consuno con su atingencia fenomenológica; lo mismo que hemos visto en las Analogías, conocer es lo mismo que «percibir» (*wahrnehmen*). Pero donde esta materia constituye nada más que cierta pre-suposición. No es una mera sensación, ni una mera estofa en el sentido de una cierta “quidditas” (se trata de ponerse en cierto modo más acá de la estofa, de abrir el espacio en la que sólo va a ser posible como tal¹⁹⁷), sino la posición misma de la materia, la posición en la sólo podemos reconocernos como seres finitos expuestos. Por eso importa que no sea simplemente producida por la experiencia externa. Pues entonces podríamos considerar que hay tantas “materias” como experiencias; es decir, podríamos o bien convertirla en un producto meramente empírico, en plural, o bien —que es a lo que nos parece que apunta Kant— porque tendríamos que poder considerarla sólo como un fenómeno, cuando de lo que se trata es de comprender el sentido mismo de la “fenomenidad” en tanto que constitutiva de la objetividad. Porque se trata de dar cuenta de la experiencia interna, recuérdese (del autoconocimiento). Tenemos así que lo que en verdad tiene que presuponerse, la posición en la que sólo podemos reconocernos como expuestos, es la posición del sentido interno mismo como sentido ex-puesto; la determinación de nuestra propia existencia, de nuestro “Da-sein”, por las cosas externas en tanto que ex-sistentes, por su “Ex-(s)istenz”. La constitución de nuestro “ahí” como el de las cosas; como un “ahí” irreductible o como un “entre”.

Recuérdese lo que vimos a propósito del rendimiento y trabajo de la “hipótesis” para la adecuada localización y posición de finitud que supone el espacio absoluto. Precisamente cuando estábamos ante una determinación empírica inalienable, la del movimiento, pero subjetiva. Como una posición de la propia subjetividad, según dijimos. Pero, ¿y el espacio de la matemática?. A nuestro juicio este espacio no es sino una de las “figuras” que toma ese “lugar” que es el “tránsito”; algo que obedece al requerimiento de nuestra condición racional a “habérmolas

¹⁹⁶ B 277-8: «*Anmerkung 2: Hiemit stimmt nun aller Erfahrungsgebrauch unseres Erkenntnißvermögens in Bestimmung der Zeit vollkommen überein. Nicht allein, daß wir alle Zeitbestimmung nur durch den Wechsel in äußeren Verhältnissen (die Bewegung) in Beziehung auf das Beharrliche im Raume (z.B. Sonnenbewegung in Ansehung der Gegenstände der Erde) wahrnehmen können, so haben wir sogar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Substanz als Anschauung unterlegen könnten, als bloß die Materie, und selbst diese Beharrlichkeit wird nicht aus äußerer Erfahrung geschöpft, sondern a priori als nothwendige Bedingung aller Zeitbestimmung, mithin auch als Bestimmung des inneren Sinnes in Ansehung unseres eigenen Daseins durch die Existenz äußerer Dinge vorausgesetzt.*».

¹⁹⁷ Estamos pensando en el texto de B 67.

con” el propio quicio de la diferencia que genera toda reflexión. Concretamente aquel que podemos encontrar más acá del esquematismo y que constituye la instancia que podemos reconocer como idealidad. El reconocimiento fenomenológico de nuestra respectividad inalienable o de nuestro “estar” en el mundo, previo a cualquier determinación objetiva. Aunque vinculable con ella. El reconocimiento de la mundanidad o apertura del mundo, si se quiere, aunque sólo sea en un sentido estricto (reservando mundo para una totalidad o apertura de “sentido” que es lo que ocupa a la Antropología en sentido pragmático, como ese mundo que se puede «tener»). Por eso hemos señalado que tiene que pensarse a una con la distancia que nos procura la teoría respecto de la existencia de las cosas. Se trata de lo mismo que esta i(r)-reductibilidad del fenómeno a la objetividad, que hace posible que podamos encontrar en el «aspecto» (*Anschein*) de las cosas algo como la “belleza” (o como lo “sublime”), sentimientos que no están ligados, como sí lo están las sensaciones, a la intuición empírica y al conocimiento (lo que quiere decir, a la autoafección y al esquematismo). De hecho, no podemos obviar que la “idealidad” así entendida, y tal como creemos que la hemos despejado en nuestro análisis de la aspectualidad, no es sino aquello de la intuición que pertenece a nuestra sola condición finita. Pero que, por eso mismo, como algo que se encuentra en el centro mismo del tránsito, pero siempre fenomenológicamente reconocible, tiene que poder descubrirse en el trabajo subjetivo propiamente dicho, que es lo que ocuparía a algo así como una «Crítica del Juicio». Por de pronto, en el hecho de que podamos reconocernos en “lo subjetivo” estrictamente hablando, como eso que ya hemos visto que es el sentimiento. Así, nos encontraremos con que siempre que contribuyamos a la constitución del sistema hay sentimiento. Un sentimiento, ya lo vimos, que hubo «en su tiempo», pero ya no; el sentimiento de un «placer muy notable, a menudo incluso de una admiración». En el caso de la finalidad intelectual (a la postre, en tanto que objetiva, la aplicabilidad misma del conocimiento matemático), un sentimiento que no se puede perder, esto es, también la «admiración», *Bewunderung*, sólo que en sentido estricto, como «una sorpresa que siempre vuelve»¹⁹⁸. Pero también en el reconocimiento expreso de una apófansis cognoscitiva, entiéndase, del conocimiento en general, que es lo que nos encontraríamos siempre en un determinado juicio (estético o teleológico) y en su sentido o posibilidad. (Luego diremos algo más sobre esto.) En todo caso, volviendo sobre el espacio, lo que nos interesa de esa idealidad es que se trata de un rendimiento de la *imaginación*.

Expongamos primero, brevemente, por qué no nos hemos referida a ella hasta este momento (o si lo hemos hecho, ha sido más bien para rechazarla). Nuestro propósito ha sido pensar la reflexión y su finitud como la estructura fundamental del conocimiento. Por ello hemos insistido todo el tiempo, no en los dos términos que compondrían esta estructura, por lo demás reconocible allí donde hubiera conocimiento, sino en la imposibilidad de que esa estructura y diferencia pudiera quedar suprimida. Lo cual, y este ha sido el *leit motiv* de nuestra exposición, nos parece que ante todo se consigue insistiendo en la condición lógica de dicha estructura. Precisamente porque vinculada necesariamente y siempre a lo que llamamos “concernimiento”, cabe un respecto fenomenológico inalienable. En el di-ferir y el sostenimiento de esa diferencia consiste el trabajo y el sentido del “tránsito”, según lo hemos llamado también (como el nombre más apropiado para el “lugar” de ese respecto). La sensibilidad, por su parte, ha quedado afirmada como ese otro elemento irreducible del conocimiento, dentro de la particular estructura de la reflexión, pero siempre en su determinación metafísica, siempre en tanto que ante todo

¹⁹⁸ V, 365.

no-lógica. Por tanto viendo que en los textos de la Crítica antes que nada se quería salvaguardar la tensión que supone lo lógico y la irreductibilidad de sus términos. Que es lo mismo que decir (esta ha sido otra de nuestras tesis), la propia teoría. Pero sobre todo no ha aparecido la imaginación, “como tal” diríamos, por cuanto nos parece que entre las dos redacciones de la Crítica se recorre un cierto camino, coherente y que no marca ninguna cesura, el camino que no puede eludir la necesidad de que el conocimiento y su validez puedan reconocerse fenomenológicamente, por tanto siempre como una estructura fáctica, y que lleva de la insistencia en el trabajo de la imaginación trascendental en el esquematismo a la interpretación de éste como autoafección. Como un abundamiento en esa tensión y diferencia a que nos referíamos más arriba. Tanto por lo que hace a la sensibilidad como por lo que hace al entendimiento. Porque tanto para la sensibilidad como para el entendimiento el esquematismo tiene que ser algo fáctico. Lo que querrá decir que en el espacio salvaguardado por esa facticidad tendremos que poder reconocer al entendimiento, también como algo fáctico, sólo que ya en otro respecto y concernimiento, el de la Lógica, aunque no desvinculado del anterior, como parte de ese “tránsito”; lo mismo que tendremos que reconocer a la sensibilidad, igualmente irreductible al esquematismo, en su determinación metafísica más pregnante, como forma de la intuición. En ambos casos (la tesis de fondo de este trabajo) como una especial posición de límites de lo trascendental y de la validez del conocimiento.

Lo que nos encontramos ahora, en cierto modo como un lugar “despejado” por todo lo anterior, es la necesidad de que, para comprender el concernimiento por la sensibilidad en tanto que no vinculada al tiempo en el esquematismo, requerimos de una facultad también sensible. Porque nos parece que, tal y como Kant replantea el esquematismo en *B*, de lo que se trata justamente es de “liberar”, si puede decirse así, a la imaginación para el tránsito (y, así, podemos considerar totalmente ajustada a esto que decimos la expresión «esquematismo objetivo del Juicio»¹⁹⁹). Para esta especial forma de “libertad” que podemos encontrarnos tanto en el Juicio estético como en el Juicio teleológico. Pero también porque nos parece que ahora se puede pensar mejor, sobre todo considerando las dificultades que, en un sentido fenomenológico (de lo que hemos querido venir a expresar en este trabajo como “lo fenomenológico”), ha tenido la Deducción, ese trabajo en su vinculación con el conocimiento teórico, que es lo que a nuestro juicio nos encontramos en y como el conocimiento matemático. Por tanto, ante todo como una profundización en la finitud de la teoría y en la necesidad de su radicación “metafísica”, que es donde vendrían los resultados de nuestra lectura de los *MA*.

La imaginación, tal y como queda localizada según esto, es la *facultad de la idealidad* por cuanto consiste justamente en el reconocimiento y sostenimiento de nuestra vinculación con los fenómenos como representaciones finitas. Su sostenimiento, si se quiere, como «representaciones en nosotros». Donde, de acuerdo con el esquema fenomenológico de análisis de las facultades, también tendremos que poder reconocerla fácticamente. Como un modo en que sólo puede “tener lugar” el conocimiento mismo que es la teoría. Este modo es el que nos parece que se encuentra en el hecho de que la forma de la intuición tiene siempre que poder ser reconocida fenomenológicamente. El hecho de que no puede quedar al margen del concernimiento en esa su sustracción en el esquematismo. Porque si Kant se vuelve en la segunda redacción de la Deducción sobre la aprehensión y deja a una lado la reproducción, es precisamente porque le interesa abundar en esta facticidad. Si bien es claro que la aprehensión como síntesis empírica sólo podría considerarse como el quiasmo entre la forma de la intuición y la intuición formal si

¹⁹⁹ *KU V*, 218.

la sensibilidad queda resguardada subjetivamente en ella. Esto es lo que a nuestro juicio está en juego en la «aprehensión subjetiva».

Repárese en que la determinación de la imaginación que nos encontramos en la Deducción *B*, esto es, la única determinación expresa de la imaginación, al hilo de la síntesis que se le atribuye, la síntesis figurada, es la de «La facultad de representarse un objeto en la intuición incluso *sin su presencia*»²⁰⁰ (el subrayado es de Kant). Esto es así porque el trabajo que ha de tener lugar aquí es justamente el de «dar al concepto del entendimiento una intuición correspondiente» cuando el concepto del entendimiento es puro. Por tanto cuando tiene que suministrar una intuición-a-priori. Ahora bien, para que podamos entender que la síntesis trascendental sigue siendo una acción del entendimiento sobre la sensibilidad, que es lo mismo que decir, para que tenga sentido el “recuerdo” del vocabulario “metafísico” con que se localiza de nuevo en estas líneas²⁰¹ la dualidad entre sensibilidad y entendimiento (los términos de «espontaneidad» y «receptividad»), debe repararse en que la imaginación no puede estar nunca más allá de la idealidad. Pues, en efecto, la espontaneidad que pertenece a la síntesis trascendental de la imaginación no puede eludir la conformidad a y la limitación que supone «la condición subjetiva» de nuestra sensibilidad. Por eso importa que la imaginación quede alguna manera “al margen” de la síntesis, para poner a salvo la determinabilidad, la posibilidad-de-ser-determinado como tal posibilidad. Que es lo que para nosotros significa la finitud misma que es la idealidad. El que sin presencia del objeto en la intuición podamos no obstante tener todavía re-presentación del objeto; por tanto, nada más que el estar el sujeto cabe sí mismo y su propia fuerza de representación, que es lo que anida en el fondo de la Imaginación, *Einbildungskraft*, en cuanto tal; no en cuanto «imaginación trascendental» tal y como es expuesta en *A*, donde habría que pensarla más bien como el “efecto vinculante” de la acción del entendimiento.

Así, el esquema de un concepto puro del entendimiento no puede ser llevado a «figura», *Bild*, aunque, como hemos visto, es preciso que para que tenga significación el tiempo tiene que ser hecho «figurado». De otro modo no habrá esquematismo. Esta es la condición fáctica de su constitución (aún cuando se diga que se trata de una «figura pura», la segunda edición matiza esto²⁰²). Pero, por lo mismo, también hay para los conceptos matemáticos, para los «conceptos sensibles puros», una especial determinación sensible, una especial “mediación”, que es lo que Kant llama propiamente «esquema»²⁰³, «un producto y, por así decir, un monograma de la imaginación pura *a priori*». El esquema así entendido está conectado con el concepto pero no puede ser totalmente congruente con ninguna figura. Es decir, está afectado por una esencial indeterminación por lo que hace a aquello con lo que nos lo representamos, pero no deja de constituir una determinación del concepto. Una exhibición (un «pro-ducto») en la que lo que es puesto ahí, y por eso podemos decir que se trata de un mono-grama, lo es como una figura en cierto modo “abstracta” (pues la idea de “monograma” está más bien vinculada al concepto que

²⁰⁰ B151: «*Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen.*».

²⁰¹ B 151-2.

²⁰² Un matiz que deberá llevarse hasta el concepto mismo de “puro”, como hemos dicho ya en otras ocasiones.

²⁰³ A 141/B 181. Sub. orig.

a la imaginación, en cierto modo como un nombre para el “símbolo”²⁰⁴), ya que tiene que valer para todas la figuras que podamos trazar por medio de ella. Pero donde, por esto mismo, lo que todavía podemos considerar como “sensible” en ella y que permite que justamente podamos hablar de un objeto «singular», es el que nos encontramos justamente ante la idealidad pura. (En cierto modo lo contrario de lo que Kant llama «idea normal»²⁰⁵, que depende justamente de la experiencia; por tanto, una suerte de «ideal», bien que de la imaginación, y aún de la imaginación pura, no un «ideal de la sensibilidad»²⁰⁶.)

Esta idealidad es lo que nos parece que corresponde al rendimiento de la imaginación en cuanto tal. En su *propiedad* diríamos. Tal y como debe servir al concepto de “tránsito”, como ese concernimiento por la respectividad inalienable de la sensibilidad. Nuestro “habér-noslas con” la propia finitud constitutiva de nuestra receptividad. Como se dice en la *Anthr.*, «La imaginación productiva funda una especie de trato con nosotros mismos, aunque sólo como fenómenos del sentido interno, conforme, sin embargo, a una analogía con los sentidos externos»²⁰⁷. En el mismo sentido (que no esto mismo, pues no estamos ante un sentido “pragmático”), la imaginación constituye una Facultad que nos pone en cierto modo en trato, *Um-gang*, con nosotros mismos en tanto que seres dotados de representaciones sensibles; o mejor, constituye la Facultad de ese trato en tanto que sensible. Por eso puede decir Kant que cuando conocemos un objeto matemático en el pensamiento no podemos considerarlo al margen del tiempo. Es decir, no podemos dejar de entender que hay una cierta conciencia empírica. Sin embargo, y esta es la clave, aunque «el pensar mismo, si bien acontece en el tiempo, no se atiene en modo alguno al tiempo cuando debe pensar las propiedades de una figura»²⁰⁸. Cuando se trata de idealidad, como lo que está en juego no es sino la sustracción del esquematismo, la exhibición que tiene lugar en el conocimiento matemático que es la construcción sólo nos puede poner ante una mera cualidad fenomenológicamente hablando, el modo en que nos hace frente a nosotros mismos nuestra propia receptividad. El modo de un cierto “quale”, como lo hemos llamado antes, y que desde el punto de vista de la sensibilidad supone nuestro ser en tanto que “movimiento”. Quiere esto decir, en punto a lo que justamente en el movimiento queda sustraído y se alberga o resguarda en esa sustracción. Por eso la necesidad de que haya tiempo pero no experiencia (conocimiento propiamente dicho). La Imaginación es, como imaginación *pro*-ductiva, la facultad en la que se pone ahí o que consiste en el poner-se-ahí mismo de la sensibilidad. Es el propio sujeto el que se pone y el que se constituye en esa presencia como pura idealidad. La fenomenidad misma del fenómeno, como la hemos llamado antes, pero que tiene que considerarse como el trato mismo del sujeto consigo mismo y con su propia condición. Como algo que siempre y en cada caso tiene lugar y que, por tanto, no está vinculado en modo alguno a la sucesión del tiempo. Pues en verdad está vinculado al tiempo mismo en su propia sustracción, que es lo que vimos en la figura del instante. Pero esto, el análisis fenomenológico del instante,

²⁰⁴ Cf. *Refl.* 6093.

²⁰⁵ Cf. *KU*, § 17.

²⁰⁶ Cf. *KrV*, A 570/B 598.

²⁰⁷ *Anthr.* § 33 (VII, 180): «Die dichtende Einbildungskraft stiftet eine Art von Umgange mit uns selbst, obgleich blos als Erscheinungen des inneren Sinnes, doch nach einer Analogie mit äußeren».

²⁰⁸ *Refl.* 5661: «das Denken selbst, ob es gleich auch in der Zeit geschieht, nimmt auf die Zeit gar nicht Rücksicht, wenn die Eigenschaften einer Figur gedacht werden sollen.».

debe matizarse.

Cuando conocemos matemáticamente una casa, aunque es cierto que estamos ante un objeto de experiencia cuya intuición es empírica, podemos llevar adelante el esquematismo del cantidad, el conocimiento de que se trata de “una” casa (o de que se trata de una casa “singular”), sin importar el orden en que aprehendemos la sucesión de sus partes; e incluso sin que importe que lo que aprehendemos es una multiplicidad y que sólo podamos hacerlo sucesivamente (que es lo que significaría una implicación vinculante del tiempo). Esto es así porque considerada como un mero *quanta*, no importa para el concepto que esté aquí en juego (pongamos por caso, el de la figura del polígono que sea el caso, su “esquema” o “monograma”) dicha sucesión. Pero donde en esa afección de la síntesis intelectual sobre la sensibilidad siempre habrá de ser así que la propia diferencia sensible quede sustraída. La idealidad del fenómeno que estamos constituyendo y que se está constituyendo “como objeto” (fenómeno en sentido cabal) que no es otra cosa que nuestra propia respectividad. Esa posibilidad de «considerar [los]», *betrachten*, como meros “quanta” no es más que la posibilidad que se alberga en la sustracción del esquematismo que es la idealidad. En el esquematismo tiene que generarse, como parte de su facticidad, una intuición formal, lo que quiere decir que siempre y en cada caso todo lo que conocemos en la experiencia tiene que poder pensarse matemáticamente, es decir, como una intuición no meramente empírica, una intuición-objeto, esto es así (tal es el sentido de su “formalidad”) porque constituye una apófansis finita. Por eso la mostración deberá ser al mismo tiempo atingencia de una respectividad, que es lo que llamamos “idealidad”. Tenemos así que volver a pensar la forma de la intuición justamente como esa idealidad. Entendiendo que “lo formal” de la intuición formal y la forma de la intuición se avienen, si puede decirse así, *en y como imaginación*. Pero no entendida como la facultad que es capaz de la síntesis trascendental de (que es) el esquematismo, sino justamente como la posibilidad que se sostiene y que consiste en sostenerse fenomenológicamente en su margen. Como la Facultad que podemos considerar que pertenece al “tránsito” en su aspecto o determinación sensible y no puramente lógica.

Las determinaciones que nos hemos encontrado como genuinamente “metafísicas” de las formas de la intuición, las determinaciones que ante todo eran sensibles y no-lógicas, requirieron desde un principio de un concernimiento, de un reconocimiento fenomenológicamente expreso. Que es lo que vimos como su «Exposición trascendental». Pero si consideramos que siempre el conocimiento matemático y su uso está de alguna manera entre la experiencia y la intuición empírica y el esquematismo trascendental (como hemos visto que lo está en el «Esquematismo», así como en la «Deducción B», y de alguna manera también en la propia *KU*, entre la Crítica del Juicio estético y la Crítica del juicio teleológico-material, si podemos llamarlo así), ello es porque en él se trabaja justamente con la idealidad pura de las intuiciones, con su “forma”, pero tanto que obtenida o presente de una cierta manera que podamos considerar fenomenológicamente reconocible.

Aquí habría que recordar lo que dijimos en un comienzo sobre el carácter “inmediato y regular” de la experiencia, del conocimiento teórico, porque, en efecto, la idealidad pura emerge precisamente allí como una suerte de “ruptura” o de “margen” respecto de la experiencia. Pero nunca de ese modo “inmediato y regular”. Una emergencia que, fenomenológicamente, podemos reconocer en la cuestión del “aspecto”, *Anschein*, y en relación a éste, de la “evidencia”, *Evidenz*, de los objetos de experiencia o fenómenos. En el esquematismo tenemos la acción-y-efecto del entendimiento sobre la sensibilidad. Su vinculación con la forma de la intuición. Esta vinculación es una vinculación con el tiempo en tanto que multiplicidad inalienable, es decir, como un sometimiento del concepto a la sucesión y al puro transcurrir de los

instantes. Porque la experiencia consiste, como una experiencia que es inmediata y regularmente temporal, en ese modo de la multiplicidad. Por tanto, porque la forma de la sensibilidad que es la multiplicidad espacio-temporal está siempre con-figurada por el esquematismo en el conocimiento teórico mismo, como fáctico suceder según lo hemos llamado también, es decir, está configurada como sucesión; si se quiere, en la medida en que ese fáctico suceder no pueda ser otra cosa que la “aprehensión” (con esa profundidad que nos parece que toma en la segunda edición). Ahora bien, si intentamos aislarla, y parte de ese aislamiento o “paso atrás” hacia su condición metafísica y subjetiva sería el conocimiento matemático (aunque pudiera parecer lo contrario), entonces hace falta que podamos reconocerla en otro modo que en el de la sucesión. Es lo que nos encontramos vinculado a esa determinación metafísica, decimos, y precisamente cuando lo hace de un modo particularmente fenomenológico, en algo así como la “evidencia” y en algo así como el “aspecto”.

Para que podamos tener un juicio de belleza hace falta que dispongamos de las cosas en tanto que existentes, en su puro ahí como “cosas”, y muy precisamente en su puro ahí en tanto que determinadas “metafísicamente” como fenómenos, en su pura apariencialidad o fenomenidad. En esa la «cualidad» que tiene el espacio. Como la sola «representación» de un objeto, o también como la «representación de la existencia de un objeto»²⁰⁹, pero en su sola condición de representación, como el «estado de la representación [*Vorstellungszustandes*] en el sujeto»²¹⁰, según se dice en otro lugar. Siendo así que se trata de la «cualidad meramente subjetiva» del espacio, por tanto de nuestro más propio estar-concernidos por nuestra finitud y hechura receptiva. Porque, como dice Kant en estas líneas, «por mor de este respecto [el espacio en tanto que cualidad, su respectividad subjetiva] el objeto es pensado sólo como fenómeno»²¹¹. Lo que nos interesa de esta condición de “representación” es que sólo tenemos la mostración del fenómeno en cuanto tal, su sólo “aparecer”. Todavía no en tanto que intuición, pues entonces ya tendríamos una vinculación con el concepto y por ende una representación objetiva (que es de lo que “todavía no” se trata), entonces tendríamos eso que hemos llamado “aspectualidad”. Esto no es la “evidencia”, que tiene que pensarse no sólo ni exclusivamente como «evidencia matemática», pero supone un nivel fenomenológico que está ante todo al margen de la sucesión como ese vínculo de necesidad que impone el conocimiento (el que nos conduzcamos respecto de las cosas que existen como un cierto “habérmolas con” llamado teoría). Podemos hablar de una «contemplación», *Betrachtung*, de lo bello, como una suerte de sostenimiento en el estado subjetivo de la representación en tanto que place (no queremos entrar en el vínculo, el único vínculo que es posible aquí, entre la representación y el Sentimiento de placer y displacer, que es la Facultad en juego), simplemente en lo que se muestra. Contemplación (mera contemplación, porque el juicio estético es «meramente contemplativo»²¹², *bloß kontemplativ*), en la que, y esta es la clave, el tiempo como sucesión es simplemente dejado aparte. No porque no haya

²⁰⁹ Cf. *KU*, §§ I-III. También una «representación singular [*einzelne*] intuitiva» (V, 339).

²¹⁰ *KU*, § 15 (V, 227).

²¹¹ *Ibid.*: «*In der Sinnenvorstellung der Dinge außer mir ist die Qualität des Raums, worin wir sie anschauen, das bloß Subjective meiner Vorstellung derselben (wodurch, was sie als Objecte an sich sein mögen, unausgemacht bleibt), um welcher Beziehung willen der Gegenstand auch dadurch bloß als Erscheinung gedacht wird; der Raum ist aber seiner bloß subjectiven Qualität ungeachtet gleichwohl doch ein Erkenntnißstück der Dinge als Erscheinungen.* ».

²¹² *KU*, § 12 (V, 222).

tiempo, sino porque la sucesión es, digámoslo así, “obviada” (porque lo es el esquematismo), de modo que sólo queda el «demorarse», *Verweilung*, en la propia representación. Esta demora puede considerarse perfectamente como una “exposición” del instante entendido como la sustracción del tiempo. Como el hecho “siempre e insistentemente” tener lugar de la contemplación. O como un darnos tiempo.

Piénsese que cuando consideramos el tiempo como una magnitud infinita dada, al margen del hecho de que pudiera expresarse mejor (figurarse mejor) como intuición externa, o habría que decir mejor, como la forma de la intuición externa, su condición irreductible al concepto tiene que considerarse justamente en su condición irreductible al esquematismo y a la posibilidad de que pensemos la multiplicidad tal y como podemos hacerlo por medio de la apercepción. Dis-tributivamente, según lo hemos expresado también más arriba. No podría, por tanto, dejar de considerarse que aquí, en el juicio meramente estético, emergen las intuiciones en su condición puramente metafísica. Justamente en un “modo” o “manera” fenomenológicamente distinto del que tuvieron (el único que era posible) en la «Estética trascendental», que, como vimos, no pudo ser otro que el propiciado por una di-ferencia o por una reflexión que se hiciera cargo antes que nada del di-ferir en que se constituía frente al conocimiento; fuera directamente en las representaciones mismas (como la distancia o diferencia entre la sensibilidad y el concepto), o indirectamente por medio de la idea de «teología natural» (como la expresión histórico-fáctica de aquélla). Donde el que la sensibilidad se imponga como algo dado, fácticamente por tanto, la coloca en cierto modo “fuera” del tiempo como sucesión. Entendiendo pues que el instante constituye el modo y manera fenomenológicamente pregnante de la posición de la finitud y de la idealidad misma que nos constituye. Precisamente en tanto que “augen-blick”.

En el caso de los conocimientos matemáticos tenemos lo mismo sólo que aquí el estado de la representación no está vinculado a la existencia del objeto, no hay sensación. Aquí nos encontramos ante la pura idealidad. Pero, como hemos dicho, siempre de alguna manera también fácticamente, como una suerte de “paso atrás” respecto a la experiencia en la que y como la que inmediata y regularmente tiene lugar el conocimiento. Recuérdese que en los *MA* Kant se prevenía de cierta «libertad de la imaginación» a la hora de considerar el valor y el alcance de los “principios”, precisamente en su condición de “metafísicos”. Esto tiene que ser así en el caso de la matemática, cuyo carácter in-condicionado tiene que considerarse como una suerte de posición de la Razón ante la experiencia, como una su-posición puramente fáctica e inalienable de nuestro ser en tanto que ideal-trascendental. Sólo que aquí la dimensión trascendental de la intuición no juega en la constitución de los objetos de la experiencia en cuanto tales, pues falta el esquematismo objetivo, sino en punto a la constitución misma del sistema de conocimientos, en un esquematismo objetivo pero sólo formal. Un esquematismo que deberá pensarse siempre como una cierta facticidad de nuestra propia imaginación. En cierto modo como el rendimiento genuinamente fáctico de nuestra idealidad. Como ese poner-se-ahí mismo de la receptividad que es siempre un *su-poner-se* de la propia receptividad, como idealidad (y sólo en esa medida como idealidad fáctica). El uso matemático sólo puede tener lugar por mor de la idealidad en su finitud, por mor de la forma de la intuición como tal forma, en su propia e inalienable formalidad tras-cendental. Por eso pertenece a la propia “deducción” de las intuiciones puras el mostrar que hacen posible los conocimientos de la matemática, pues no habría en verdad matemática si no hubiera finitud.

En el conocimiento matemático tenemos también, precisamente por ocupar el lugar de una tal suposición, lo que Kant llama “evidencia”. Pero entiéndase bien que esta evidencia no es sino la desconexión que hay en la matemática con la existencia de los objetos en tanto que sometida a la sucesión del tiempo pero no en tanto que objetos, es decir, en tanto que atingentes

al conocimiento (o a algo del conocimiento). Que es lo mismo que decir, como el modo de mostración fenomenológicamente requerido para la sustracción del tiempo en punto al conocimiento. Porque en este caso también hay una suerte de “contemplación” sólo que, a diferencia de lo que constituye la belleza, es una contemplación que reconoce conceptos. Como una suerte de belleza formal (nuestro) o, en términos estrictos, una «*perfección relativa*»²¹³ (el orden y articulación de los conocimientos, su unidad como multiplicidad en general²¹⁴). El reconocimiento de que la intuición y su forma guardan conformidad con el entendimiento en tanto que facultad de la construcción. Es decir, en tanto que facultad que puede vincularse con la propia existencia y con la idealidad en la que se expresa fenomenológicamente. O si lo consideramos desde el respecto sensible (desde la propia respectividad), el reconocimiento de que la forma de la intuición alberga en sí misma la posibilidad de conformidad respecto al concepto. Por tanto no directamente, pues en el esquematismo tiene que “perderse” o “sustraerse” justamente la idealidad (la determinación ha de ser finita), sino indirectamente, como el descubrimiento de la reflexión de que la totalidad de lo real tiene que conformarse a nuestras disposiciones subjetivas. El descubrimiento de la contingencia del mundo como todo sensible.

Esto sólo sería una parte de este reconocimiento y que pertenece al “tránsito” (al trabajo propio del Juicio y de la reflexión como concernimiento finito). Como una finalidad objetiva pero sólo formal que es, lo que conocemos matemáticamente ha de ser siempre “aplicable” a la experiencia. Porque el conocimiento sólo puede ser empírico (en el sentido de que sólo puede ser fácticamente teórico), la verdadera constitución del sistema de la experiencia es el producto del trabajo reflexionante de la Razón que encontramos en el juicio teleológico propiamente dicho. Cuando se piensa el orden o sistema de los conceptos empíricos propiamente dichos. Pero donde esta primera conformidad a los conceptos sensibles puros tiene que considerarse como la expresión de la facticidad de la validez. Como una interna finalidad que hace falta en el seno mismo de la constitución objetiva, en todo caso algo “subjetivo”, para que luego podamos pensar el mundo como un sistema. En favor de una ético-teología, como hemos visto ya. La clave para comprender la copertenencia entre dominio y domicilio se encuentra justamente en el hecho de que el margen de indeterminación del conocimiento empírico respecto a su validez, tal y como se plantea el uso filosófico y su rendimiento propiamente dicho, el margen o la distancia que constituye la teoría y que ocupa la reflexión, la clave es que ese margen, decimos, tiene que poder abrirse igualmente dentro de la validez. Siendo esta apertura la paradoja del sentido interno, que no es sino la mostración fenomenológica de que el conocimiento teórico no puede alcanzar en su determinación a la existencia, empezando por la de nosotros mismos, y que por tanto tiene que quedar un resto subjetivo y fenomenológicamente reconocible en el que pueda trabajar la reflexión. Esto es, en el que podamos reconocernos justamente como vinculados con la existencia de las cosas. Por de pronto en la idealidad; en el quicio mismo de la representación en tanto que determinante (en el quicio de los esquemas trascendentales). Así, si la Razón puede ser causalidad y si puede por tanto constituir en la experiencia un dominio es en la medida en que la experiencia está constituida por fenómenos, por objetos cuya existencia sólo puede ser comprendida por medio de la reflexión (por medio del trabajo subjetivo del concepto). Para lo cual, lo primero de todo, la legislación de la que es capaz el entendimiento, la validez del conocimiento teórico, tiene que ser ella misma sólo “formaliter”; por tanto, dejando siempre libre la idealidad pura. O mejor, quedando libre para la idealidad pura. No sometiendo-

²¹³ KU V, 366.

²¹⁴ Cf. KrV, B 114.

se absolutamente a la sensibilidad (a la sensibilidad como ab-soluto).

11.6.3. Imaginación, Juicio e Historia de la Razón (un apunte).

Como hemos visto al comienzo de este trabajo, de consuno con la Razón y su facticidad está la «historia», *Geschichte*, de la Razón. Esto es, la historia acontecida de la Razón, el acontecer mismo (como una suerte de «*Eräugnis*») de la Razón *como Razón*, en ese su especial concernimiento por sí misma (el “irle en su ser su propio ser”). Por ello, al cabo del tiempo en cuanto tiempo del hombre, lo que quiere decir en cuanto tiempo de la Razón, ha habido siempre “metafísica”. Kant señala al comienzo de su sólo “esbozada” «Historia de la Razón» que lo primero de todo, aquello que ha sido el antecedente de la metafísica y del pensar metafísico, es la teología²¹⁵. Pero que también, lo mismo que la lógica, la matemática se ha encontrado en el comienzo del devenir de la Razón. «La matemática, desde los tiempos más tempranos a donde alcance la historia de la razón humana, ha tomado en el del todo admirable pueblo griego el seguro camino de la ciencia»²¹⁶. De hecho, precisamente en tanto que vinculada con la teología, que sería el resorte teórico de la metafísica (el resorte práctico, la moral, tiene que reconocerse como secundario²¹⁷), encontramos la matemática. Esto y no otra cosa es el fanatismo filosófico cuyo paradigma sería Platón²¹⁸.

En todo caso, lo que nos interesa es señalar que el concernimiento de la Razón como ese ocuparse por sí misma y por su interés, descubre en su Historia acaecida a la matemática. Pues la Razón, siempre que ha habido Razón, ha sido una pretensión de conocimiento y de conocimiento concernido. Por tanto siempre como un intento de estar al cabo de sí misma. Pero esta es una historia y un devenir finitos. Por eso el comienzo de la metafísica es, antes que nada, un comienzo teológico, lo que quiere decir un comienzo en el que la Razón está arrojada y expuesta a sus límites y que por tanto sólo puede comenzar por la «infancia» (*Kindesalter*). Como vimos, la madurez será la «era de la Crítica». Pero entretanto, y al mismo tiempo que la metafísica y el devenir racional en general, en ese su primer aseguramiento que es la “ciencia”, su primera maduración, va a estar la matemática. En cierta manera, lo mismo que la lógica, como una suerte de preparación para la metafísica. Por eso, «El primero que introdujo el uso de la razón especulativa, y del que se siguen los primeros pasos del entendimiento humano hacia la cultura científica, es Tales»²¹⁹ («o como quiera que se llame»). Pues la matemática se caracteri-

²¹⁵ A 852-3/B 880-1.

²¹⁶ B X: «*Die Mathematik ist von den frühesten Zeiten her, wohin die Geschichte der menschlichen Vernunft reicht, in dem bewundernswürdigen Volke der Griechen den sichern Weg einer Wissenschaft gegangen.*».

²¹⁷ A 853/B 881.

²¹⁸ Si bien, como hemos señalado ya en una nota sobre el “fanatismo filosófico”, habría que matizar la consideración que Kant tiene de Platón. Pues si bien es cierto que su consideración de la matemática como un conocimiento de las cosas en sí mismas es cierta, y que bien puede considerarse como una ontología dogmática, a juicio de Kant Platón conserva el sentido originariamente moral de «idea», en su vinculación con la libertad pues (cf. A 313/B 370 y ss.). En lo que se alberga un sentido de la filosofía y de la metafísica no meramente fanático y, sobre todo, distinto de lo que será otra clase de fanatismo, el “fanatismo moral” o “fatalismo”.

²¹⁹ *Logik-Jäsche* IX, 28.

za por un «método científico», el que permite demostrar sus elementos²²⁰.

Pero lo que aquí queremos señalar es que, como siempre que estemos ante un trabajo de la reflexión, el trabajo de una construcción del sistema y de la ordenación a fines (el trabajo del “tránsito”), el devenir de la Razón no puede estar marcado por ninguna clase de “secuencia”, entiéndase, una secuencia que no sea racional y que no consista en la construcción misma de un tal sistema. En el caso de la metafísica, lo hemos visto, un muy especial devenir que es el de un «conflicto» de la Razón, interminables disputas que la constituyen y permiten justamente que emerja ese su devenir-ciencia (como parte del devenir-crítico). En el caso de la matemática, como parte del devenir mismo del sistema, en tanto que objetivo-formal según hemos visto, también puede reconocerse un camino o una andadura. Lo que sucede es que, lo mismo que en el caso de la lógica, es un camino que no tiene retrocesos. Tal es lo que se garantiza con el método. Lo que sucede aquí es que como la vinculación entre el entendimiento y el espacio es “cuasi-libre”, según la hemos llamado, los únicos pasos dados son pasos en los que sólo la demostración ha fundado una, vamos a decirlo así, “consistencia”; una consistencia que, gracias a la idealidad en juego (la ausencia de tiempo), en cierto modo podríamos considerar como puramente metódica, es decir, atendida exclusivamente a los intereses formales de la Razón (a su interés arquitectónico). Sin embargo, como la finalidad que tenemos aquí es objetiva, aunque formal, el matemático no puede dejar de ser un «artífice», *Künstler*, de la Razón. Si bien, y esto podría valer tanto para el lógico como para el científico de la naturaleza, en lo que sería un trabajo que hace «inconsciente»²²¹. Algo de lo que podríamos decir que acontece en la Filosofía lo mismo que en el Arte con el “genio”²²², aunque esa su conformidad a fin suponga que en última instancia no puede haber una “producción” en sentido estricto, pues es un trabajo que no deja de ser subjetivo, cuanto más bien una “adecuación a fin” (tanto como se puedan distinguir el “artífice” del “legislador”²²³). Lo que quiere decir, una adecuación de las “cosas” a nuestra propia Facultad de conocer (a nuestra completa Facultad de conocer, como el reconocerse la Facultad de conocer en la contingencia del mundo). Por eso una adecuación con la que, a la postre (y esta es la razón de que importe tanto que se trate de un trabajo del entendimiento liberado del tiempo trabado en el esquematismo con el concepto), podremos vincularnos libremente. Que es la clase de cosa que se piensa al final de la *KU* como ético-teología (la articulación final de teología y moral en la que se cerraría el “círculo” de la Historia acontecida de la Razón). En el mismo sentido nos encontramos con el trabajo del investigador de la naturaleza, en tanto que investigador empírico, pues también va a ir conformando, gracias a lo que le sirve el matemático, una articulación a fines, aquella que Kant atribuye al uso hipotético de Razón (al Juicio trascendental). Por tanto, también como un trabajo en el que destella cierta “libertad”, tanta como independiente de Juicio determinante haya sido ese trabajo (tanta como en ella pueda reconocerse el Sentimiento de Placer y Displacer, a lo que nos hemos referido ya). Así, descubrimos que en conocimiento de las leyes de la naturaleza la Razón ha dispuesto ciertos “principios”. Principios que podemos atribuir ciertamente a una «sabiduría metafísica». Precisamente como algo del rendimiento que en última instancia podría atribuirse a la filosofía; al

²²⁰ *Ibid.* IX, 27.

²²¹ *KU V*, 363.

²²² Sobre el genio y el inconsciente cf. Duque, 1997: 18-19.

²²³ Sobre esta diferencia cf. Lyotard, 1994: 21-22.

llamado “filósofo de la naturaleza”.

Como esto es así, y tanto la matemática como la ciencia natural “interesan” a la Razón, en tanto que ciencias especulativas y teóricas que abren el camino a la metafísica (en las que la Razón “se abre” el camino de la ciencia, etc.), también han tenido un devenir fáctico en el que han venido a abandonar el camino de la ciencia. Precisamente cuando la metafísica ha pretendido suplantárselas. En el caso de la matemática es el fanatismo filosófico (o idealismo fanático, la doctrina que admite una intuición intelectual). En el de la ciencia de la naturaleza el fatalismo teológico o el predeterminismo²²⁴. Por tanto, en la medida en que se haya pensado en que tanto una como otra ciencia lo son de las cosas en sí mismas y que sus propiedades y sentido, en última instancia una cierta finalidad, corresponde siempre a una causa “hiperfísica”.

²²⁴ Son muchos los sentidos y las distinciones en que se articulan y comprenden estos términos, «fanatismo» y «fatalismo». Para el sentido en que aquí los utilizamos cf., p.e., *Prol.* IV, 375 (nota), para el primero (lo que también podría pensarse precisamente como «fanatismo de la imaginación», IV, 317), y *KU* V, 391-2, para el segundo.

CAPÍTULO XII

LA DISTINCIÓN «MATEMÁTICO» / «DINÁMICO». RESOLUCIÓN DEL PROBLEMA DE LA MATEMÁTICA

12.1. La distinción «matemático»/ «dinámico». Planteamiento.

Pero volvamos a la “evidencia” y a su especial condición fenomenológica. Tenemos que considerar que todo lo que pertenezca al “tránsito” supone siempre un concernimiento sensible, un modo de exposición puramente sensible y subjetivo, lo que hemos visto como “sentimiento”. Esto debe ser así, incluso en el caso del conocimiento teórico. La evidencia que encontramos en la matemática no es un concernimiento de esta clase, aunque tiene que ver con él. Pues al descubrir la concordancia entre el entendimiento y el espacio se produce un sentimiento de admiración. Lo que quiere decir, un sentimiento que es «ampliador para el ánimo»¹. Repárese en que estamos en el “tránsito”, donde lo que se trata es justamente de abrir espacio y de constituir topologías y relaciones (del concernimiento por estos espacios, topologías y relaciones). Por consiguiente, que la matemática, como conocimiento que expresa un concernimiento y por tanto una determinada localización, a nuestro juicio en este “tránsito”, también ha de poder reconocerse en el sentimiento. Es lo que significa la admiración. Pero igualmente en la mostración de una cierta topología, que es lo que nos parece que viene a suponer la evidencia, tan próxima a la “visión” (de hecho, al cabo de la visión, pues la matemática que olvida la finitud de la idealidad es el fanatismo, el olvido de que —esta expresión puede recoger de modo muy pregnante la idea— «la esencia de las cosas [J.G.F.: que las cosas en su esencia son] (como fenómenos)»²), a saber, el poner al entendimiento ante un espacio de mostración no sometido a la sucesión del tiempo. Ahora bien, en la medida en que este espacio de alguna manera pueda encontrarse ya en el conocimiento teórico y en su constitución o validez, si esto tiene que poder “mostrarse” y ser objeto de un cierto reconocimiento o concernimiento, tendrá que serlo como un reconocimiento o concernimiento lógico. No nos referimos al hecho, ya señalado, de que siempre que haya acuerdo de las facultades tiene que haber un sentimiento de placer; por lo mismo que el displacer tendrá que acompañar a su desacuerdo (los sentimientos de respeto y de

¹ V, 365.

² *Ibid.*

lo sublime son la prueba de ello). De lo que se trata es de cómo estar concernidos por esta contravención en una “figura”, la de que algo tiene lugar en el mostrarse que se sustrae. Pero como una figura “lógica”, que podamos considerar que pertenece a la crítica y a ese nuestro “habérmolas con” de la propia reflexión. Una figura que nos permite comprender además cómo en el fondo puede descubrirse una suerte de “ampliación”, tal y como lo dice aquí.

Esto es la paradoja del sentido interno. El que se nos presente ciertamente como algo para-dójico, contrario a la “dóxa” o a la “opinión”, tiene muchas lecturas. Inmediatamente la que recuerda Kant; que podamos afectarnos a nosotros mismos parece una «contradicción»³. Pero esta contradicción no es sólo nominal sino que tiene a su base una determinada interpretación de la sensibilidad. La interpretación de sus objetos como “cosas en sí mismas”. En este otro sentido podemos pensar que el “para” o “contra” se las ha con ese realismo trascendental de la sensibilidad, que excluye la espontaneidad y el pensar como lo contra-dictorio (tendría su complementario en lo que sería un realismo trascendental del pensar). Cuando más bien se trata de una oposición o diferencia finita en la que tiene que haber un mutuo requerimiento. Por tanto, y éste sería otro sentido en que podríamos considerar que aquí tiene lugar algo paradójico, en la medida en que aceptar la contradicción supondría aceptar la extra-limitación de la sensibilidad. En la paradoja lo que se hace es justamente despejar o dejar libre el espacio del nómeno mostrando la dificultad y la necesidad que supone el fáctico esquematismo. Porque su presentación en sentido positivo constituye, como dice Kant, en esa su condición de concepto límite (limitante) respecto a la sensibilidad, en el fondo una ampliación, una «ampliación negativa»⁴. Y lo que se hace en la paradoja del sentido interno no es sino el “recuerdo” del objeto trascendental y del nómeno en este sentido dentro del esquematismo (el recuerdo y la insistencia en la facticidad de la diferencia ontológica).

La distinción entre «matemático» y «dinámico» es una distinción que tiene que considerarse a luz de todo lo anterior.

Si tenemos en cuenta el “lugar” o la “oportunidad” de una tal distinción, tal y como la encontramos redactada en la primera edición de la Crítica, se trata, en efecto, de una distinción que cabe hacer en los Principios del entendimiento puro. Sólo en la segunda edición, y sin que eso signifique corrección alguna, se trae sobre los Conceptos puros del entendimiento. Esto es así porque se trata de una distinción que tiene que poder reconocerse entre las síntesis que tienen lugar “como matemáticas” o “como dinámicas” (es en lo que se abunda en la nota añadida en B 201); aunque debería ser mejor decir que lo que constituye la distinción y en donde se juega es en el «uso de su síntesis»⁵ (el subrayado es mío). El sentido de su diferencia se encuentra —como decimos, tal y como se plantea la cuestión en la primera redacción— en dos cuestiones: la que parece más inmediata, la solución de las antinomias de la relación y la modalidad; una solución que tiene que considerarse “común” a todas las Antinomias⁶. Pero también, en segundo lugar, y como el propio Kant señala, como algo que afecta a «la demostración»⁷ (*Demonstration*), es decir, al «modo» de demostración. La manera más fructífera de hacernos con

³ B 167.

⁴ *KrV*, A 256/B 312.

⁵ A 160/B 199.

⁶ Cf. *KU*, Dialéctica del Juicio estético, Nota II. V, 344 y ss.

⁷ A 180/B 223.

esta distinción es a nuestro juicio el poder traer los dos lugares y sus oportunidades a un común. Es lo que ya hemos hecho, exponer ese “común” queremos decir, en lo anterior cuando hemos insistido en la vinculación que tiene que haber entre el alcance fenomenológico del concernimiento, particularmente en punto a su “mostración” y al trabajo “demostrativo” en general, y aquello mismo que tiene que ponerse a la vista. Que en última instancia no es otra cosa que la finitud misma del conocimiento y de la teoría (como finitud general de la reflexión). Pero nos parece además que es justamente en este punto en el que tiene que jugarse la diferencia. ¿Por qué?

Repárese en que buscar eso común significa en cierto modo obviar la diferencia. Es decir, porque la finitud que supone la respectividad y su concernimiento fenomenológico como idealidad es algo que tiene que poder encontrarse en todo principio y no algo que podamos de alguna manera “separar”. Es lo que hemos mostrado como el fundamento de la finitud del esquematismo. Pero ello, justamente, como un requerimiento metódico y fenomenológico de la propia facticidad de la Facultad de conocer. De hecho, si nuestra lectura es correcta, en la segunda edición se avanza precisamente en ese requerimiento, pero ello para poder dar cuenta del límite y de la limitación que en la que tiene que insistirse para comprender la validez del conocimiento teórico *en cuanto tal*. Extendiéndose por tanto a todos los Principios (igualmente a los dialécticos) y a una por tanto con las demás modificaciones de *B*. La diferencia entre las dos síntesis o usos de la síntesis tiene que seguir funcionando en las Antinomias (que, repárese, es junto con el Ideal, el único texto que no ha sufrido modificación alguna en la Doctrina trascendental de los elementos), pero siempre únicamente como parte del rendimiento fenomenológico que tienen estos textos con vistas a la propia demostración de la tesis crítica, es decir, de la propia «doctrina del idealismo trascendental» (tal y como, por otra parte, se señala expresamente en algún momento⁸). La dificultad estriba en cómo podamos mantener la diferencia sin que lo anterior no deje de ser cierto. O dicho de otra manera, cómo podamos sostener todos los principios y categorías como distintas en punto al uso de la síntesis manteniendo su pertenencia al uso filosófico. Cómo el uso filosófico las requiere.

Es cierto que aquí nos encontramos con una suerte de “resonancia” incómoda, y muy compleja, en el uso de las distinciones. “Matemático” se dice de un uso no filosófico pero también de algo de un uso filosófico, cuyas proposiciones fundamentales constituyen el «*principium*»⁹ de aquél. De hecho, más bien debería pensarse (en línea con esto que decimos) que las “matemáticas” reciben ese nombre por cuanto hay un uso de la síntesis que es “matemático” (que es el sentido que marca la idea de aplicabilidad, según hemos visto). Precisamente por la necesidad de que el uso filosófico lo integre. Asimismo se habla de principios “constitutivos” tanto para referirse a los principios matemáticos como para referirse a los principios en general; es decir, tanto cuando se significa la «mera posibilidad» de los fenómenos¹⁰ como cuando se significa la posibilidad de los objetos de experiencia¹¹. Donde aquí, igualmente, debería considerarse que si aquéllos pueden tenerse por “constitutivos” sólo es porque estos, en general, lo son. Por lo mismo, son principios reguladores los principios no matemáticos, aunque también

⁸ Cf. B 534.

⁹ A 160/B 199.

¹⁰ A 178/B 221.

¹¹ A 643-4/B 671-2.

se puede hablar de un «uso regulador» de las ideas¹², fuera por tanto del orden de los principios del entendimiento y de el uso constitutivo. Como si en las Analogías y los Postulados se diera un particular trabajo de la reflexión que no fuera el determinante (constitutivo). Que es lo que en sus propios nombres se intenta ya significar, el particular modo *distante* (ahora veremos esto) en que el principio es fundamento. Además, los principios que son reguladores son también “dinámicos” y, lo mismo que en el caso de los principios matemáticos, no son sino el principio o fundamento de la «dinámica general (física)», y no al contrario (y, así, la Tercera Analogía da cuenta de la relación dinámica de «composición»¹³, que es un término que luego corresponderá a la síntesis matemática). En todo caso, esto significa que tiene que hacerse una distinción tajante entre la filosofía y las ciencias teóricas.

Pero si intentamos hacer consecuentes las distinciones y establecer los límites que traspasan y los que no, podemos articular una suerte de estructura coherente. Pues no puede decirse que el mismo término se use siempre en el mismo sentido y respecto a lo mismo. Así, de la misma manera que las Analogías son principios “reguladores” porque «no se puede construir» la existencia de los fenómenos¹⁴, las Anticipaciones sólo pueden considerarse como principios constitutivos por lo que hace a la cantidad de la cualidad, nunca en punto a la cualidad misma, que «no puede representarse *a priori*»¹⁵. Es decir, por cuanto “constitutivo” no deja nunca de ser finito e incapaz de “producir” la existencia. Asimismo “matemático” se dice de algo que pertenece propiamente al uso filosófico, es decir, tiene que pensarse en oposición a “dinámico” y sólo después respecto a “filosófico”. Por último (en este análisis del juego de “cruces” de los términos y sus significados), tenemos que, también de manera consecuente, el uso filosófico tiene que ver con la validez con la posibilidad de la experiencia, con los principios en tanto que constitutivos, mientras que el uso matemático debería quedar, si es así que no es constitutivo, de parte de un posible uso regulativo. Esto es así por lo que hemos visto más arriba de las matemáticas como expresión de una finalidad formal; que es el precisamente, este terreno de los fines, el que Kant vincula desde el comienzo (el Apéndice de la Crítica) al uso reflexionante o hipotético y a la dimensión subjetiva del conocimiento teórico. Lo mismo que a la física le correspondería igualmente otro uso hipotético, el que correspondería a la finalidad material o a la teleología propiamente dicha (pues la teleología de la matemática sería en cierto modo “ideal”). En todo caso, aunque hay un uso consecuente no deja de haber un cierto “doble”, que en general tiene que ver con la particular movilidad de la reflexión y de sus distinciones (aunque éstas no sean sus distinciones propiamente dichas) y que debe entenderse precisamente como el problema del vínculo entre los conceptos y la intuición cuando ese vínculo tiene que ser fenomenológicamente requerido. Así, si las Analogías se pueden considerar como principios reguladores, siendo constitutivos, no es sino por la especial dificultad que tiene la demostración de principios que (también) son anticipaciones del tiempo (y así, vemos cómo también circulan los

¹² A 179/B 221-2 y A 644/B 672..

¹³ A 215/B 262.

¹⁴ A 179/B 221.

¹⁵ A 175/B 217.

términos de los principios matemáticos hacia los dinámicos¹⁶, confirmando que son ante todo constitutivos y trascendentales —objetivos). Es decir, por el peculiar esfuerzo fenomenológico que suponen. Un esfuerzo que, como se debe a la “demostración”, tiene que ver con el trabajo del concernimiento como trabajo crítico; el cual es, como hemos dicho ya, reflexionante. Por eso mismo la “evidencia” (nos referimos a la confirmación de la dificultad que aquí está en juego) de estos otros principios es, dice Kant (insistimos, la evidencia, que no los principios mismos), una evidencia «discursiva»; una evidencia que necesita de la suposición del pensar empírico y que sólo bajo esta condición, por tanto «mediata e indirectamente»¹⁷, en el trabajo de la demostración trascendental en cuanto tal, puede ser tal.

Las diferencias entre los principios, también entre las categorías, aunque en el caso de éstas últimas Kant se haya servido de una articulación y de unos nombres que toma de la tradición (si bien, como siempre que se trate de la facticidad histórico-racional, re-apropiándose de ella en el modo y manera que ya hemos visto), las diferencias entre los principios, decimos, vienen a marcarse en sus «denominaciones», que quieren indicar justamente «las diferencias en punto a la evidencia y desarrollo de estos principios»¹⁸, es decir, en punto a su «aplicación»¹⁹. Donde la clave no se encuentra ciertamente en la «certeza», *Gewißheit*, que habrá de ser «completa»²⁰, por tratarse de principios, sino que deberá encontrarse en la evidencia. En la «clase de evidencia» (*Art der Evidenz*); que es lo mismo que decir, en el modo y manera en que tiene lugar el uso de la síntesis (su desarrollo o “Aus-übung”) en tanto que fenomenológicamente reconocible. Por eso, decimos, Kant insiste en que aunque los principios matemáticos sean susceptibles de una evidencia «inmediata», y parezcan por tanto (nuestro) “menos” principios del entendimiento (del Juicio trascendental), es decir, aunque parezcan “menos” discursivos, los principios dinámicos conllevan, en cuanto principios, una «necesidad *a priori*»²¹ (la certeza de los principios «está sostenida *a priori* en ambos»²² principios, constitutivos y regulativos), la misma necesidad *a priori*. Indicando que es algo que lo que los diferencia es más bien su demostración que su propio carácter constitutivo, que tiene que ser el mismo en todos ellos.

La dificultad, sin embargo, no está en la evidencia, o al menos no si consideramos que tiene que ser una distinción reconocible fenomenológicamente y por tanto siempre de algún modo accesible. Aunque esto sólo podrá entenderse así cuando se comprenda la dificultad y cómo la resuelve Kant, para que la evidencia no sea algo que separe los principios, cosa de todo punto insostenible, aunque pueda parecerlo (los textos que acabamos de señalar revelan la “tensión” y permiten vislumbrar la dificultad). La dificultad a que nos referimos está en olvidar que la distinción tiene este respecto fenomenológico y que no es, como podría parecer, una

¹⁶ En A 210/B 255-6. Las analogías son de hecho, en tanto que fundadas en la posibilidad de la experiencia, «reglas de la unidad sintética *a priori* por medio de las cuales podríamos anticipar la experiencia» (A 217/B 264).

¹⁷ A 160/B 199-200.

¹⁸ A 161/B 200. Heidegger remarca también esto en su «*Kants These über das Sein*» (1978: 458-9).

¹⁹ A 162/B 202.

²⁰ A 161/B 201.

²¹ A 160/B 199.

²² A 180/B 223.

distinción que separe, una distinción “abstracta”, según la hemos llamado en otros lugares. Tal y como nos parece que se hace en una cierta interpretación de las Antinomias, que es una cierta interpretación de la Dialéctica en general. Una interpretación que consiste en el olvido de la copertenencia entre la “solución” de un problema y el requerimiento fenomenológico de una “demostración”, pues ambos son igual de atingentes a la propia Razón en su finitud (como Crítica). Nos referimos a pensar que se pueden separar posibilidad y existencia de los fenómenos (que son los aspectos en que, “nominalmente” vamos a decirlo así, se distinguen matemático y dinámico). Pues es lo que parece que tiene lugar tanto en la solución de las antinomias como en la distinción de las analogías como principios dinámicos²³. Es una interpretación que, por de pronto, parece llevar no tanto la analítica a la dialéctica, como si aquélla contuviera la clave para la “salida” de la Razón del conflicto que sostiene consigo misma, sino que, más bien al contrario, *parece que lleva la dialéctica a la analítica*, separando la existencia del tiempo, que es justamente la clase de vinculación que se intenta pensar en las analogías (y el trabajo mismo del esquematismo en general). De este modo se trastoca el difícil pensamiento del límite que tiene lugar ya en la propia Analítica y que a nuestro juicio acontece precisamente en estos términos de mostración y evidencia; por tanto fenomenológicamente hablando. La dificultad, volviendo al comienzo, no es otra que la del olvido de esa copertenencia. Pero vayamos al detalle.

Las modificaciones de *B* intentan resolver esta dificultad. La distinción entre la posibilidad y la existencia de los fenómenos es algo que tiene que quedar dentro del fenómeno mismo entendido cabalmente como el objeto de conocimiento. Una primera “corrección” (en el sentido de poner en su verdad y rectitud) que apunta a esto se encuentra en la disciplina de la Razón en su uso dogmático, que recuerda que todos los principios del entendimiento, los principios del uso filosófico de la Razón, son atingentes a los fenómenos en tanto que objetos de la intuición empírica, en la medida en que contienen «una existencia»²⁴. Esto quiere decir, que sea cual fuere el uso de la síntesis, deberá siempre ser un uso que tenga en cuenta la existencia de los fenómenos. Lo que quiere decir, su necesaria vinculación con el tiempo; la necesidad del esquematismo. Por ejemplo, en el caso de la unidad, como hemos visto, se produce el tiempo mismo y su contenido. Esto, en la medida en que suponga esquematismo, significa que hay tiempo y que hay una determinación que genera cierta “aspectualidad”, pero una aspectualidad en la que el propio ser del sujeto se sustrae, y se sustrae justamente como la existencia que nuestro modo de ser en tanto que seres finitos y capaces de experiencia. Es decir, donde la “existencia” de los fenómenos está justamente en la sustracción de nosotros mismos en la autoafección, que es la

²³ Tal y como parece que sugiere el texto ya citado de A 178/B 221 y ss.

²⁴ A 723/B 751. Heidegger ha señalado en varios lugares (1994, 1987b, 1996) que la distinción entre “matemático” y “dinámico” tiene que hacerse considerando la distinción escolar entre «*essentia*» y «*existentia*», de modo que en los primeros principios tendríamos la determinación de lo que podemos considerar como la “quiditas”, el «ser-qué» (*Was-sein*), anticipable de los objetos de la experiencia, mientras que en los segundos estaría simplemente el «ser-que» (*Daß-sein*), por tanto, en la interpretación del ser como subsistencia, la vinculación de lo ente dentro del tiempo (1994: 160 y ss.; cf. también 1987b: 148-151, y 1996: 148). Sin embargo, no se comprenderá suficientemente esta diferencia hasta tanto no se comprenda que, como hemos intentado mostrar en los capítulos previos, la propia finitud del conocimiento tiene que poder encontrarse igualmente en lo matemático. Cómo sólo podremos tener un «aspecto» (*Aussehen*) (1987b: 176) que pueda considerarse bajo un principio (cómo pueda el “Grund-satz” alcanzar al aspecto en tanto que determinación cognoscitiva, de una intuición empírica, como hemos señalado reiteradamente) en la medida en que el fenómeno sea eso, “mostración finita”, por tanto algo atingente a nuestras hechas lógicas y a ese nuestro estar concernidos por la sensibilidad. Nunca como si pudiera dividirse el “fenómeno”, quedando de una parte el espacio y de otra el tiempo.

sustracción general del tiempo. Y decimos “general”, porque es lo que luego en *B* se convierte justamente en el hilo conductor de todos los principios, esto es, de la demostración de todos los principios. Por eso no es tampoco casualidad que Kant tome, en el ataque a la aprehensión en la Deducción, un ejemplo tanto de la primera categoría como de la tercera. Pero sobre todo, el que el ejemplo correspondiente a la primera, el ejemplo de la casa, sea el que aparecía en los terceros Principios; precisamente porque así se insiste en el hecho de que siempre se trata de lo mismo. Por tanto en que debe repararse particularmente en la finitud de las categorías de la cantidad. Lo que sucede es que el problema que estaba en los principios dinámicos “vuelve” sobre los matemáticos, ya que constituye el recuerdo necesario de la finitud de nuestro conocimiento, de todo él; en contra de lo que podría parecer, a saber, que la matemática, el conocimiento matemático, se ha apropiado de los principios matemáticos y, con ello, ha eludido la problematicidad fenomenológica de la Filosofía trascendental porque —y esta la clave y la verdadera subrepción— ha venido segregar o a derivar los principios matemáticos del conocimiento matemático y no al revés. Esta es otra manera de expresarse esa interpretación “abstracta” de la Dialéctica trascendental, cuyo complemento sería, llevando esto que decimos hasta sus últimas consecuencias, primero hacer de la matemática el fracaso de la libertad, cuando, si no es fanática la Razón, constituye algo de su salvaguarda, según hemos visto; pero también, segundo, hacer tanto de la matemática como de la física el rendimiento positivo de la Filosofía trascendental (en cierto modo haciendo de ésta un producto de aquélla), como su fundamentación, desconectando así la “dialéctica” para otras cosas, digamos para la siguiente Crítica de la Razón. Si la Razón tiene su uso filosófico en sentido propio en ambas clases de principios, ello significará que la relación entre las ciencias teóricas y la filosofía trascendental, la metafísica, no puede ser nunca “extrínseca”, ni siquiera, como también se ha dicho, “metacrítica”, sino que tiene que quedar albergada en el juego mismo, como un solo juego, aunque tenga múltiples jugadas y lances: el juego de lo analítico y lo dialéctico entendido como el juego de la finitud y de la ex-sistencia de la propia Razón.

La evidencia que nos encontramos en los principios matemáticos es la propia de los fenómenos en su «mera posibilidad». Esto quiere decir que la síntesis que tiene lugar matemáticamente, como síntesis uniforme en general, puede producirlos (*erzeugen*), pero en ese sólo respecto. Esto es, en modo alguno, pues tal es lo indicado por el «mero», *bloÙe*, en cuanto a su existencia, que es algo que no puede ser obviado por el esquematismo. Ni eludiendo por tanto las condiciones de la idealidad, que es lo que se recuerda en *B* al apuntar la condición “externa” de la intuición. El problema, sobre todo en los primeros principios, es que al tener lugar la “producción” del fenómeno en la intuición; o mejor, al producirse del fenómeno su «intuición»²⁵, *Anschauung*, parece que en este conocimiento estamos ya ante la aspectualidad misma, es decir, que el contenido mismo del conocimiento es ya la forma (que sería otro modo de explicarse el fanatismo). Olvidando que lo que así se muestra “como intuición” supone una afectación, y por tanto una respectividad, del sentido interno, que es justamente el que parecía “fuera” de la determinación matemática. Como si aquí no hubiera vinculación con el tiempo (como si fuera el conocimiento matemático propiamente dicho). Porque, en efecto (completamos un texto al que nos hemos referido más arriba), «Tiene, sin embargo, que advertirse el hecho de que aquí no tengo a la vista ni los principios de la matemática, en un caso [el de los principios matemáticos], ni los de la dinámica (física) general, en el otro [el caso de los principios dinámicos], sino únicamente los principios del entendimiento puro en la relación [que guardan o que

²⁵ A 178/B 221: «»

consisten en esa misma relación: J.G.F.] con el sentido interno (sea cual fuere la diferencia de las representaciones dadas en él)»²⁶. En este caso, como de lo que se trata es de pensar la unidad de la multiplicidad, la generación por medio del esquematismo no es sino la de un trazo, un conjunto de partes uniformes que se han ido aunando en el ánimo al obrar el entendimiento la unidad finita del concepto (la síntesis intelectual del juicio singular, la unidad de la cantidad del concepto mismo en la reflexión, etc.), y que adopta la figura fenomenológica de una línea. El esquematismo constituiría en este caso la extensión del ánimo, si puede decirse así. Donde su “evidencia” consiste aquí, no en la evidencia matemática, que es de muy otra clase, sino en el hecho de que la intuición misma, como representación de la sensibilidad del conocimiento, es siempre ya ella misma mostración, pero mostración finita, que comporta siempre y al mismo tiempo una sustracción (porque es una mostración que no puede eludir el “quicio” que supone el sentido interno como “sentido”). La evidencia de la idealidad, cuyo fondo, según hemos visto, está en la respectividad. Por eso en la segunda edición se insiste en la necesidad de vincular la idealidad de la intuición, lo que en cuanto tal “da a ver”, con el movimiento. Para que no pueda considerarse nunca separadamente de la afección. O para que esa “mera posibilidad” no pueda desvincularse de “la posibilidad” misma de la experiencia, tal y como se hace en la Segunda Analogía. Pero todo ello, y esto es fundamental, como un requerimiento fenomenológico. Que es lo que nos parece que se alberga en el fondo de estos textos (el ser “nada más que” demostraciones de principios —como en general siempre todo el trabajo crítico es un trabajo de concernimiento). Lo que importa ahora del ejemplo de la línea no es ni la sucesión de su aprehensión ni la unidad de esa sucesión sino la inscripción misma en el ánimo en tanto que fenomenológicamente pregnante.

Pero es sobre todo en las Analogías, cuando el problema que emerge expresamente en estos principios es el de su de-mostración²⁷, cómo poder reconocer, con alguna “evidencia”, principios que son sintéticos e intelectuales. Es decir, cómo poder reconocer en los fenómenos mismos la necesidad. Según hemos visto más arriba, como el trabajo dificultoso y peculiar que Kant reconoce como propio de las demostraciones trascendentales en general. El suponer para la demostración el fundamento de prueba mismo (esto ya lo hemos visto más arriba). Que es el camino que sólo nos podrá proporcionar, en tal camino o encaminamiento, en el movimiento mismo de la prueba, por tanto dis-cursivamente, la evidencia. Por eso la atingencia a la «existencia» de los fenómenos como lo peculiar de estos principios. Y por eso también y sobre todo el retroceso o el “paso atrás” en la segunda redacción sobre los principios matemáticos, para dar cuenta de su finitud y para que la diferencia entre “filosófico” y “matemático”, tan antigua y tan reiterada en la obra de Kant (tan antigua y reiterada como el problema del fanatismo), no se pierda²⁸.

²⁶ A 162/B 202: «Man wird aber wohl bemerken: daß ich hier eben so wenig die Grundsätze der Mathematik in einem Falle, als die Grundsätze der allgemeinen (physischen) Dynamik im andern, sondern nur die des reinen Verstandes im Verhältniß auf den innern Sinn (ohne Unterschied der darin gegebenen Vorstellungen) vor Augen habe».

²⁷ Así se indica cuando terminan las Analogías (concretamente en A 216-7/B 263-4), en el texto que constituye su, vamos a decirlo así, “Observación final”.

²⁸ La importancia de la distinción entre la matemática y la filosofía se juega en punto al método, como hemos señalado anteriormente. Considerando que el proceder tiene que ser no sólo el modo y manera en que tiene lugar la Razón y el conocimiento mismo sino también (porque es otra cara de lo mismo) con el propio concernimiento que es el “habérmolas con” finito. En este sentido, como ha señalado Navarro Córdón (2002), en Kant

12.2. La distinción «matemático» / «dinámico» en las Antinomias.

Pero entonces, ¿y la distinción?. Como hemos dicho antes, quizás el problema de esta diferencia está, como siempre que se trate de establecer dos modos en los que tiene lugar una misma función, que no termine siendo meramente abstracta y más bien separe lo que siempre tiene que estar unido. En este caso el esquematismo. Porque la distinción, como queda claro por el hecho de que no pueda reconocerse en la tabla de los juicios, es una distinción que sólo cabe hacer en el esquematismo. Si es así que la distinción tiene un rendimiento en punto a la Dialéctica, concretamente para poner a la vista la “solución” o “salida” del conflicto de la Razón, y si se trata, decimos, de una distinción que tiene que poder considerarse interna y propiamente respecto a la constitución de la validez, ¿no será algo que tiene que poder reconocerse como una tal solución o salida en todos los principios?. Entiéndase, en la medida en que cada uno de ellos se lleve adelante por el mismo olvido, el olvido de la facticidad del conocimiento. De hecho, como hemos comenzado este trabajo ha sido planteándonos la reinterpretación que tiene en la segunda edición la idea de “autoconocimiento”, precisamente a partir de la reubicación del problema de la finitud del sujeto pensante en la Analítica, es decir, en la medida en que sea un problema fenomenológico y atingente a su demostración (que es lo que se encontraba en la primera redacción del Paralogismo de la idealidad externa). Donde el resultado de esta primera parte de la Dialéctica trascendental es que no puede haber conocimiento del sujeto si falta el esquematismo como esa particular autoafección. Por tanto que lo único que puede haber respecto a nosotros, como el concernimiento por lo que somos capaces al margen de la sensibilidad, es el conocimiento en general, que no es sino la exposición lógica del propio juzgar, más acá del esquematismo por tanto, y una facticidad asociada a la misma, el sentimiento de nuestra propia existencia como seres que formulan juicios, más acá del autoconocimiento o de la autointuición; donde lo uno y lo otro podrán “vincularse” en ese conocimiento del sujeto que es su propia determinación (cuando el pensar se revele como determinante) que es el conocimiento práctico. Pero en las Antinomias tenemos en cambio que lo que se pone en juego es la síntesis misma. Es decir, lo incondicionado de la relación de nuestras representaciones con o respec-

nos encontramos con que en relación a la matemática hay una suerte de “antiintuicionismo”, que pretende evitar el dogmatismo de la sensibilidad que tiene lugar en el fanatismo, pero que también tiene su importancia y alcance fenomenológico en punto a la demostración. En relación a la cuestión de la evidencia, pues. Así, la importancia de la reflexión como el movimiento propio de la Razón en tanto que no intuitivo se juega en la cuestión de la demostración. Que no es sino la insistencia en la condición acroamática del conocimiento. La reflexión significa así, no sólo el “volver-se” el sujeto sobre sí mismo, sino ante todo el volverse sobre sus condiciones fácticas de posibilidad, sobre sus limitaciones como sujeto lógico, según hemos visto más arriba. Limitaciones que son las que hacen necesario el trabajo acroamático y lo constituyen en cuanto tal. La reflexión conlleva así, además, el carácter discursivo mismo del uso de Razón en la demostración, lo que quiere decir, el «hacer notar el hueco de las leyes, su hacer falta» como leyes. Pues mientras que la “evidencia”, si fuera una mera intuición, supondría justamente el darlo todo como de suyo, en cierto modo el no demostrar nada, la simple inmediatez inasumible por el concepto (la que supondría su supresión o alienación, lo mismo que si habláramos de una intuición intelectual), la demostración que trabaja con los conceptos y que consiste en el trabajo en-caminamiento lógico hacia las condiciones no-lógicas de la subjetividad es la única que en verdad puede “mostrar” algo. La única que puede ser «ostensiva» (KrV, A 789/B 818; cit. por Navarro, en *ibid.*: 65) será aquella que por medio de *lógos* mismo nos ponga ante la “falta” misma de los principios. Por medio de procedimientos genuinamente lógicos como la “paradoja”, o la “antinomía”, que siempre van a apuntar a ese límite no-lógico. Esto es lo que vamos a intentar mostrar en lo que sigue.

to a los fenómenos²⁹, como objetos del pensar empírico³⁰. En cierto modo (vamos a matizar esto a continuación) como lo incondicionado del conocimiento mismo que es la experiencia (entendiendo que lo universal en el respecto [*Beziehung*] del pensar a los fenómenos³¹ no es otra cosa que el conocimiento).

Esto no quiere decir que no estemos en los otros dos casos, el de lo incondicionado del pensar en general y del pensar puro, ante la finitud, y aún como la finitud del conocimiento. Pero es cierto que las Antinomias constituyen de alguna manera la “crux” lo dialéctico mismo en tanto enfrentan el sobrepasamiento de los límites del pensar empírico. Como si las ideas cosmológicas fueran, inmediata y regularmente diríamos, los “conceptos dialécticos” en cuanto tales. O lo que es igual, como si la totalidad que podemos considerar como inmediata y regular fuera la del *mundo* (luego volveremos sobre esto). Por eso aquí nos encontramos con un “recuerdo” de lo que son los «conceptos puros y trascendentales»³² del entendimiento. Porque de lo que se trata en las antinomias es de pensar lo incondicionado, es decir (como sentido general y sumario de la dialéctica de la razón teórica), de sobrepasar los límites de la respectividad que constituye fácticamente al pensar, que no es sino la reflexión y el concernimiento por la posición de la propia razón en tanto que facultad de la tras-cendencia, su topología y su condición problemática, sea en su modo inmediato y regular, en su caída en y como metafísica dogmática, sea en su apropiación crítica, como su reverso (y en el modo y manera en que en ambas posibilidades, igualmente originarias, se juega la facticidad); en la antinomias, decimos, se trata de pensar lo incondicionado o la totalidad de «la exposición de los *fenómenos*»³³ (el subrayado es de Kant). Por tanto, lo incondicionado de las leyes del pensar en tanto que pensar cuyas leyes contienen el vínculo con el tiempo, que es el que constituye, recuérdese, el «exponente»³⁴.

Pero aquí se encuentra acaso una diferencia fundamental. Tanto para las Antinomias como para las otras dos secciones. El hecho de que como se trata de pensar lo in-condicionado, y por tanto de reconocer siempre algo condicionado, ello supone, podríamos decir que como algo que pertenece a la “dialéctica” en cuanto tal, tanto en el sobrepasamiento que tiene lugar como dialéctico como por lo que hace al resguardo de la validez que conlleva, que ello supone, decimos, una particularidad del objeto que enfrenta la razón. Porque algo que podamos considerar como “condicionado”, *be-dingt*, pero en el entendimiento y sus conceptos, que el único respecto de la Razón en sentido propio³⁵, supone que eso que sea el “objeto” de la Razón, no puede ser simplemente una representación, sino una fáctica representación. En el uso meramente lógico de Razón, tenemos que se trata de las premisas, que son justamente algo dado para la

²⁹ A 333-4/B 391.

³⁰ A 397.

³¹ A 333/B 390.

³² A 408-9/B 435.

³³ A 416/B 443.

³⁴ *Ibid.*: «Es werden hier also Erscheinungen als gegeben betrachtet, und die Vernunft fordert die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, so fern diese eine Reihe ausmachen, mithin eine schlechthin (d.i. in aller Absicht) vollständige Synthesis, wodurch die Erscheinung nach Verstandesgesetzen exponirt werden könne». Cf. también *Logik-Jäsche*, § 58, Anm.(IX, 121).

³⁵ Cf. A 302/B 359, A 643/B 671.

Razón. Simplemente juicios en los que tenemos ya el despliegue del concepto, que es lo que podemos considerar como “dado” para la Razón. No importa tanto qué sea la premisa, un concepto, un juicio o una regla, cuanto el hecho mismo de que esté “dada”, y de que ese “darse” esté sometido a condición. Que es lo que se expresa en ese “modo” que Kant llama «subsunción», el conocimiento, no de “esto” o “aquello”, sino de la forma de la condición, «del hecho de que se encuentra (en algún lugar) la condición»³⁶. Como aquí se trata del conocimiento de los fenómenos y de su pensar empírico, el hecho de que tiene lugar o se encuentra (*stattfinden*) el tiempo, pero, como decimos, en tanto que condición, “dado” como condición. Dado como ese exponente a que nos hemos referido antes.

Esto es fundamental. Porque como hemos visto en el caso de los Paralogismos lo que tenemos como punto de partida es justamente la «experiencia interna», que es lo que jugaría aquí como eso condicionado. Por lo mismo, aquí, en las Antinomias, tendrá que buscarse lo condicionado que pueda decirse que cabe en el conocimiento y en cada una de las síntesis que conforman el esquematismo. Lo cual, teniendo en cuenta que la autoafección no ha aparecido todavía (el texto de las Antinomias, como es sabido, es uno de los primeros textos de la Crítica, y el de los Paralogismos ha tenido que ser rescrito precisamente a partir del “descubrimiento” de aquélla), constituye una verdadera “prueba” de lo que Kant puede entender por facticidad del conocimiento; precisamente como la facticidad de su núcleo y de la síntesis que conforma la validez. De hecho, en este punto es donde se plantean las dificultades en que vamos a poder reconocer la diferencia entre «matemático» y «dinámico».

Lo incondicionado que tiene que encontrarse en las Antinomias es lo incondicionado de la «síntesis empírica»³⁷ (que sería el correlato de la respectividad interna llamada “experiencia interna”). Esto quiere decir, por lo que hemos visto hasta ahora (aunque quizás más de acuerdo con *B*, ahora lo veremos), lo incondicionado de la aprehensión. En cualquier caso, lo incondicionado de la serie del tiempo, pues la experiencia y nuestro “habérmolas con” en que consiste el conocimiento no puede eludir el tiempo (pues el conocimiento es siempre fácticamente temporal, según hemos mostrado que se establece en la “idea” misma de toda la investigación trascendental, etc.). Pero donde esta serie, por tanto la síntesis y el tiempo mismos, en la medida en que interese a lo incondicionado, sólo puede considerarse en un cierto sentido. Piénsese que lo incondicionado sólo puede consistir en un sobrepasamiento de la propia facticidad en la medida en que lo dado se considere siempre únicamente como condicionado, nunca como condición. De otro modo lo que hay (seguimos ahora las consecuencias de la formalidad lógica de la Razón que hemos expuesto en lo anterior) no se impondría a nuestro concernimiento como “tarea”, *Auf-gabe* (de hecho, de otro modo no se podría presentar “como factum”, como algo en lo que estamos entregados necesariamente y respecto a lo que se comprende en verdad toda “necesidad”, *Not-wendigkeit*). La serie tiene que considerarse por tanto como una serie «*in antecedentia*»³⁸. Pero, ¿y qué?. Piénsese sobre todo que aquí «serie», *Reihe*, no es la «figura pura» de la cantidad; de hecho, no se trata de ninguno de los esquemas, tampoco, por lo que parece que podría significar “sentido”, del esquema de «orden», *Ordnung* (la figura pura de la relación). El sentido antecedente de la serie constituye una exigencia de la Razón y sólo puede considerarse en verdad como el “aspecto” propio de la *idea* (en tanto que representación genui-

³⁶ *Logik-Jäsche, ibid.*

³⁷ A 409/B 436.

³⁸ A 411/B 438.

na de aquélla) como representación de una multiplicidad. Como el concernimiento por los «fundamentos» de lo que se da en tanto que se da. Como la búsqueda de la «completa concebibilidad» (*Begreiflichkeit*) o comprensibilidad de algo (donde unidad dice «unidad colectiva»). De hecho se trata de una tarea en la que la Razón se sobre-pone a la propia experiencia y a nuestro conducirnos respecto a ella. Una sobre-posición que es su-posición. Por eso decimos que se trata de un determinado “sentido” de la serie; porque no importa la dirección, el “hacia dónde”, que será algo marcado justamente por la experiencia, sino el “desde dónde” en el sentido del horizonte que constituye un tal “hacia ...” (pues de otro modo sería el “hacia dónde” invertido). El sentido que podríamos considerar como propio de un sistema (que es el nombre de la multiplicidad ordenada de un modo estrictamente conforme-a-Razón). Pero también (por esto mismo) una sobre-posición que es una im-posición. Pues la Razón con esa idea arrostra la facticidad de la síntesis y del conocimiento y le impone el regreso hacia las condiciones; podríamos decir que contra-viniendo la síntesis. Pero no anticipando el resultado, sino, justamente atendida a la facticidad y a lo que se da en tanto que se da, postulando *como regla* «lo que debe tener lugar por nuestra parte [*von uns*] en el regreso»³⁹, «*cómo ha de disponerse el regreso empírico*»⁴⁰ (el subrayado es de Kant). Es decir, prescribiendo y dictando un cierto “deber” respecto a este nuestro conducirnos fundamental que es el conocimiento en tanto que fáctico conocimiento; es decir, como algo del concernimiento por este “conducirnos” (aquí, en tanto que estemos ante la experiencia o conocimiento empírico propiamente dicho, pues en las otras dos secciones de la dialéctica tendrá que poder tratarse de un también fáctico conducirnos). Como un principio o una máxima cuyo significado es genuinamente subjetivo (tal supone ya el que se trate de una «máxima»): conseguir que la articulación del sistema de conocimientos como el acuerdo de la Razón consigo misma⁴¹. Como la articulación y ejecución del “tránsito” mismo.

La primera consecuencia de esto es que la diferencia entre matemático y dinámico no está en la constitución misma de la serie de la Razón y que sólo se podrá reconocer en ese su habérselas con la síntesis cognoscitiva.

Pero entonces, ¿cuál puede ser la síntesis empírica de la cantidad como fáctica aprehensión de una serie subordinada?. ¿Qué es lo que en la síntesis de la cantidad (y de la cualidad) podemos considerar como “sentido” de la serie?. Lo fundamental, sobre todo por las consecuencias fenomenológicas que va a tener para lo que nos interesa, es que la solución de las antinomias tiene su clave en la facticidad de la síntesis. En esto no puede dejar de insistirse. Pues no se trata sólo de que «la acostumbrada presuposición del entendimiento común del hombre» sea la de poner lo condicionado en el espacio y el tiempo⁴², pensar inmediatamente lo condicionado como “sensible”, sino de que en ello tiene lugar justamente el concernimiento por el conocimiento en tanto que experiencia. Considerando que la experiencia es ese conducirse inmediato y regular del entendimiento humano (porque eso condicionado tendrá que poder descubrirse igualmente en punto a lo lógico, como vamos a ver). También en las Antinomias llamadas “matemáticas”. En efecto, como «Nada nos es dado real y efectivamente más que la

³⁹ A 509/B 537: «*ein Principium der Vernunft, welches als Regel postuliert, was von uns im Regressus geschehen soll, und nicht anticipiert, was im Objecte vor allem Regressus an sich gegeben ist.*»

⁴⁰ A 510/B 538: «*wie der empirische Regressus anzustellen sei.*»

⁴¹ A 516/B 544.

⁴² A 528/B 556.

percepción y el progreso empírico desde esta a cualesquiera otras percepciones. Pues los fenómenos en sí mismos, como meras representaciones que son, únicamente son efectivamente reales en la percepción, que de hecho no es otra cosa que la realidad efectiva de una representación empírica, e.e., fenómeno»⁴³, sólo hay conocimiento, esto es, conocimiento empírico o fáctico, que es de lo que se trata, «a través de ese regreso»⁴⁴. En el regreso mismo. Lo que quiere decir, en la medida en que podamos reconocer fenomenológicamente que hay conocimiento. Porque la antinomia (esta sería otra manera de formular nuestra tesis) no es sino un conflicto que alberga una dificultad fenomenológica.

Esta dificultad la encontramos lo primero cuando se trata de considerar qué es lo que hay en la síntesis empírica de la cantidad que podamos considerar que constituye una serie en el sentido en que la Razón exige. Por lo que hace al tiempo tenemos que la multiplicidad de los fenómenos constituye una serie porque el tiempo es ya «en sí mismo» una serie. Los instantes del tiempo son irreversibles, lo que quiere decir que no pueden dejar de ser “tiempo”, es decir, que cada uno marca una “cesura”, vamos a decirlo así, la de su propia e inalienable “cualidad” como “post”. Por eso conocer la multiplicidad del tiempo es conocer una serie porque sólo podremos reconocer los fenómenos como temporales en tanto que cada uno sea u ocupe el tiempo “siguiente”. O bien, por eso conocer la multiplicidad del tiempo es conocer una serie “en sí misma” regresiva, como la que se enfrenta al pasado (que es nombre para todo el tiempo en tanto que dado). El regreso empírico respecto al tiempo, el conocimiento de la multiplicidad del tiempo “como multiplicidad”, esto es, en punto a su número o magnitud, no es otra cosa que el conocimiento de la magnitud del tiempo hasta el instante dado. Ahora bien, lo que sucede es que algo así como la magnitud de la serie del tiempo antecedente no puede decidirse en modo alguno, porque fenomenológicamente en el regreso empírico no se puede encontrar aquello que ya deje de ser tiempo, el instante cualitativamente no-consecutivo, su “fundamento”. No es una cuestión de que la cantidad sea tan grande que no podamos alcanzar nunca ese punto. Se trata más bien del hecho de que el “grandor” mismo es algo que no puede ser él mismo nunca accesible. Precisamente, y esta es la clave, en tanto que grandor empírico. En tanto que medida de cierta multiplicidad de fenómenos. Pues, en efecto, la forma de la intuición constituye siempre únicamente la condición de posibilidad de lo que se muestra, de la temporalidad del fenómeno, o del fenómeno en tanto que representación temporal empírica, y nunca un fenómeno, por grande que sea su magnitud (y, así, el pasado, lo mismo que el presente y el futuro, no son nada más que “respectos” del tiempo, nunca “algo” temporal en sí mismo). La imposibilidad de la síntesis empírica del tiempo de alcanzar nunca una totalidad no es sino la imposibilidad de sobrepasar el tiempo mismo y, con él (por lo que hemos visto en este trabajo), la propia finitud constitutiva de la validez en punto a la forma de la intuición, su idealidad trascendental.

Por eso en este capítulo de la Dialéctica nos encontramos con una re-exposición, seguramente más “perspicaz”, vamos a decirlo así, que la que hay en la Estética trascendental, del idealismo trascendental («El idealismo trascendental como la clave de la solución de la dialéctica cosmológica»). Una exposición que insiste precisamente en que los objetos de la experiencia son únicamente fenómenos representaciones de una receptividad que sólo puede ser afectada

⁴³ A 493/B 521: «Uns ist wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung und der empirische Fortschritt von dieser zu andern möglichen Wahrnehmungen. Denn an sich selbst sind die Erscheinungen als bloße Vorstellungen nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der That nichts andres ist, als die Wirklichkeit einer empirischen Vorstellung, d.i. Erscheinung».

⁴⁴ A 523/B 551.

conforme a un modo determinado, el modo de unas relaciones, que constituyen el espacio y el tiempo; es decir, donde sólo hay representación en la medida en que hay una multiplicidad conformada. La sensibilidad es limitada, constitutivamente, pero sólo como idealidad, y siempre tendrá que considerarse a una con el objeto trascendental como la «causa meramente inteligible»⁴⁵ del mismo. La conclusión de esto, la finitud que supone la idealidad, la finitud de la sensibilidad misma, es que, primero, no podrá encontrarse una magnitud determinada de toda la intuición dada. Que la totalidad no podrá encontrarse nunca, y que no podrá hacerlo *de iure*. Pues la condición ideal-trascendental de la intuición significa que, justamente, no puede mostrarse en la determinación misma del tiempo, en la magnitud de la duración como acción de la síntesis empírica de hacernos con la magnitud del tiempo, sino que tiene que quedar siempre sustraída. Por eso (otra forma de decir esto mismo es que) el regreso empírico es en cuanto tal (*de iure*) un regreso in-definido (*in indefinitum*). Pero también, en segundo lugar, que esta sustracción no puede significar la nada, en un sentido óntico, es decir, que no puede significar el *vacío* de intuición. Pues como el tiempo no es un «correlato» de los fenómenos (pues como los fenómenos no son cosas en sí mismas), la falta de objetos de experiencia no puede significar en modo alguno la ausencia de tiempo (ni dentro ni fuera del mundo). De esa nada no podría haber (insistimos, no podría haber “*de iure*”) experiencia, porque faltaría la condición que hace posible al mundo, el límite, que es el “cómo” (la dis-posición que es el conocimiento y la síntesis), de su “esencia”; lo que quiere decir, porque el mundo es siempre únicamente «*mundus phaenomenon*», por tanto únicamente un todo de respectividad⁴⁶.

La síntesis empírica misma, el regreso empírico, no puede sobreponerse a la idealidad. No puede hacerse con el infinito. No puede anticiparlo; tan sólo puede buscarlo⁴⁷. Que es lo que viene a incoar o prescribir la regla en su justo sentido subjetivo. Entiéndase, siendo así que ese “sentido” a que nos hemos referido de la serie no es otra cosa que el sentido de la limitación de la síntesis del conocimiento como acicate del mismo. Una limitación que sólo podemos reconocer en la propia síntesis empírica, esto es, como un reconocimiento fenomenológico. Por eso decimos que en el regreso, precisamente en tanto que empírico o fácticamente determinado, tienen que poder descubrirse las condiciones del conocimiento, por consiguiente en tanto que condiciones “*de iure*”. Llevándonos hasta la posibilidad de la experiencia. Porque esta es la clase de trabajo y de investigación que podemos considerar como propios de la reflexión y de la crítica (frente a lo que serían los «argumentos» dogmáticos, en el “modo” dogmático queremos decir, que es el que hace posible la “forma” «antitética»⁴⁸). El partir de una cierta facticidad, en este caso la de la síntesis empírica, para poder mostrar sus condiciones de posibilidad. Esto es, retroceder en la posibilidad en tanto que igualmente fáctica.

En el caso del espacio nos encontramos con que lo único que podemos considerar como un regreso empírico es el conocimiento de la cantidad del espacio, esto es, la síntesis empírica

⁴⁵ A 494/B 522.

⁴⁶ A 433/B 461: «*Es ist hier aber nur von dem mundus phaenomenon die Rede und von dessen Größe, bei dem man von gedachten Bedingungen der Sinnlichkeit keinesweges abstrahiren kann, ohne das Wesen desselben aufzuheben.*»

⁴⁷ A 519/B 547.

⁴⁸ A 419-420/B 448-9.

en que consiste la «medida»⁴⁹, *Messen*, de un espacio. Pues en la acción misma de la aprehensión sucesiva tenemos que, aunque podemos empezar por cualquier parte del espacio, con lo cual el progreso y el regreso no parecen distinguibles, sin embargo cada parte del espacio está limitada, es decir, en tanto que compuesto por una multiplicidad de “partes” podemos hablar de un regreso en el ir haciéndose con esa multiplicidad, entendiendo que los «límites» de las partes constituyen las condiciones. Por tanto (pues de otro modo no se entendería que aquí pudiéramos hablar de “límites”), siendo así que el del espacio no es nada más que un objeto de conocimiento, una magnitud fáctica. Pero esta facticidad, y esta es lo fundamental, que tiene su clave *en el tiempo*, esto es, en la condición empírica de la aprehensión. El espacio viene a reconocerse como una multiplicidad de partes que se limitan en la medida en que el tiempo constituye la multiplicidad en la que sólo podemos hacernos con ella, de modo que cada parte del tiempo “cierra”, en tanto que parte dada, como tiempo pasado, las partes aprehendidas del espacio. Otra cosa será determinar cuál sea la unidad de medida que se elija, pero siempre lo será en tanto que contenida en una cierta magnitud de tiempo (una magnitud aprehendida empíricamente). Otra cosa sería también que la intuición se nos presente entre ciertos límites en el espacio pero de tal modo que no tengamos una magnitud de tiempo en su aprehensión; es decir, cuando la aprehensión tenga lugar en un instante. O mejor, cuando en verdad no sea aprehensión sino “comprehensión”. Pero en ese caso no estaremos ante una medición, esto es, ante una «apreciación lógica», sino ante una «apreciación estética»⁵⁰, una intuición en la que tendremos ciertamente un todo, encerrado entre ciertos límites, pero tal que la magnitud estará «indeterminada», esto es, «sin tener que construir la totalidad de la magnitud mediante medición, e.e. mediante la síntesis sucesiva de sus partes»⁵¹. (Así, en lo sublime matemático tenemos que si hay desmesura es precisamente en tanto el tiempo no sea adecuado, es decir, en tanto la medida por medio de la aprehensión vea superada su conformidad al tiempo, en tanto que no sea posible medida⁵².) Por eso la medición, entendida en este preciso sentido, no es otra cosa que una suerte de síntesis interrumpida; como hemos visto más arriba, no es la síntesis productiva de la imaginación, que sería la que nos encontraríamos en la descripción del espacio, sino la mera «repetición de una síntesis que siempre se abandona»⁵³. Que es en lo que consiste la «adición de unidades». Porque esto es así, el espacio no podrá considerarse como una magnitud infinita por el mismo argumento que no puede considerarse el tiempo⁵⁴. Asimismo tampoco podrá haber un espacio vacío. Sólo es respectividad finita y no correlato alguno, nada que pueda haber «fuera»⁵⁵, en sentido trascendental, de los objetos de experiencia (ni el “fuera” mundano ni el extramundano). De

⁴⁹ A 412/B 439.

⁵⁰ Lo que Deleuze llama (1978, Lección 28/3) una «evaluación vivida» (*évaluation vécue*).

⁵¹ B 455-6, nota: «*Wir können ein unbestimmtes Quantum als ein Ganzes anschauen, wenn es in Grenzen eingeschlossen ist, ohne die Totalität desselben durch Messung, d.i. die successive Synthesis seiner Theile, construiren zu dürfen. Denn die Grenzen bestimmen schon die Vollständigkeit, indem sie alles Mehrere abschneiden*».

⁵² Cf. KU, § 26. Para esto cf. Krüger, 1950: 208. Recuérdese también lo que hemos dicho antes a propósito de la tesis de Wohlfart (1980).

⁵³ Cf. A 170/B 212.

⁵⁴ A 428/B 456.

⁵⁵ A 428-9/B 456-7.

otra manera: de no ser esto así, el espacio será simplemente «nada»⁵⁶, esto es, espacio y tiempo serían simplemente «*Undinge*»⁵⁷ (serían una “nada negativa”, «*nihil negativum*»).

De este modo, al igual que hemos visto con el tiempo, el espacio queda salvaguardado justamente como magnitud infinita “dada”, esto es, como posibilidad de los fenómenos externos o como mera forma de la intuición externa. Cuando el espacio es considerado justamente como un respecto o relación de (en que consiste) lo que siempre es “mayor”; la figura del “grandor” externo en cuanto tal⁵⁸. Como nuestra hechura subjetiva, pues.

Tenemos así que la primera antinomia impone el reconocimiento del “hacia ...” de la síntesis empírica como la forma de nuestra sensibilidad. Pero, ¿y qué?. Lo que importa es que, fenomenológicamente hablando, ganamos una tal determinación a partir de la propia “experiencia” de la aprehensión. Aunque, siendo la síntesis en juego una síntesis empírica, el conocimiento mismo en tanto que empírico, si es que se tiene que tratar de una demostración fenomenológicamente cabal, lo que no parece suficiente para lograr ésta es que las consecuencias de la antinomia no resultan de la reflexión sobre la síntesis en tanto que sensible e intelectual, sino que se limitan a la intuición y su forma. Así, si consideramos el planteamiento a la hora de establecer el «Sistema», cuando se trata de establecer eso que hemos llamado aquí “sentido” de la serie, para que podamos reconocerlo tiene que establecerse primero cuál de las categorías puede ser considerada para una tal serie. Porque el sistema, lo mismo que en la Deducción, sigue como hilo conductor «la tabla de las categorías». Esto quiere decir, qué aspecto de cada uno de los momentos del conocimiento puede valer para pensar una síntesis regresiva. Lo que, tomado en rigor, significa no sólo que hace falta todavía el concepto puro del entendimiento sino que, además, sólo una de las formas del pensar, o uno de los esquemas (se habla de las categorías), constituye de por sí ya una tal serie. Por tanto, en cierto modo también, que sólo una cierta síntesis trascendental constituye un vínculo fáctico como el que requiere la Razón. Pero, ¿se puede hacer esto?

Las categorías que nos encontramos como aquellas que “ofrecen” (*darbieten*) una serie como la requerida son las que corresponden al momento de la reflexión propio del Juicio, esto es, en la medida en que, como hemos hecho en otro momento, podemos distribuir “modalmente” las distintas facultades en cada uno de los tres aspectos de la reflexión que contiene cada título del pensar. Es lo mismo que hemos dicho antes al pensar la cuestión de lo condicionado. Es en la forma del juzgar en la que se trata precisamente de de-terminar el sujeto, cuando es “abierto” si puede decirse así, donde hay que buscar, no algo de esta facultad en cuanto tal, cuanto del propio conocimiento. Y del propio conocimiento como síntesis. Porque la función del juicio es, en cada una de las segundas figuras ontológicas de las categorías, la de exponer el concepto, esto es, la de vincularlo con la intuición. Que es el modo propiamente cognoscitivo de determinación. (O bien, si pensamos en el conocimiento en general, la función de exponer el pensar a la receptividad, también en general.) Así, en la primera antinomia nos encontramos el examen de la función trascendental del Juicio, pensada en la categoría de «diversidad», *Vielheit*, como la función que, según hemos dicho antes, interesa inmediatamente a la Razón, porque es la función en la que vemos cómo la intuición viene a determinar al concepto, y a hacerlo precisamente de modo que lo “abre” a la diferencia, en general (ahora volveremos sobre ello). Lo

⁵⁶ A 429/B 457.

⁵⁷ A 433/B 461.

⁵⁸ Cf. A 431-2/B 459-460.

mismo que habría que pensar en la «negación», para la cualidad.

Lo que ha de comprenderse es que si tomamos como punto de partida el conocimiento empírico mismo es porque en él nos encontramos justamente con el despliegue mismo de la síntesis en tanto que síntesis finita. Que, como decimos, es lo que importa a la Razón aquí. Examinar la finitud misma del conocimiento como síntesis. Por eso, si podemos decir que lo se pone en juego aquí es de alguna manera la propia aprehensión en tanto que es “la” síntesis empírica misma, el acaecer mismo de la síntesis como acción cognoscitiva en general, acaso en esto tengamos la clave de la cuestión. A saber, el que en las Antinomias se intenta justamente mostrar de modo fenomenológico la finitud del conocimiento como síntesis de experiencia apuntando a su dimensión fáctica inalienable, que es el tiempo. (Lo mismo que, en la tercera Crítica, encontraremos en la Analítica de lo sublime.) Pero de un modo, y esta es la clave, en que no se ha puesto a la vista en la Deducción trascendental. La búsqueda de lo incondicionado, como algo de esa función regulativa en punto a la constitución del sistema, tal y como se expresa en los Apéndices de la Dialéctica, tiene también el rendimiento, se ocupa también de poner a la síntesis en su facticidad más propia, en los goznes de su finitud (que es, decimos, un trabajo igualmente “regulativo”, tanto como “subjetivo” y atingente al “tránsito” pueda considerarse el trabajo de la reflexión trascendental y de la crítica). Siendo este el camino que de alguna manera se “prosigue” en la segunda redacción de la Deducción. Es decir, pudiendo decirse que lo que revelan las Antinomias, lo mismo que hemos visto ya en las Analogías, se vuelve sobre la necesidad de un nuevo planteamiento de la Deducción, un planteamiento que sea fenomenológicamente más radical. Esto es lo que se descubre en la paradoja del sentido interno; y esto es también lo que da lugar a ese abundamiento en la aprehensión al que ya nos hemos referido insistentemente.

Cuando en las Antinomias matemáticas nos encontramos con que “parece” que no hay categoría alguna, esto ha de querer decir, por de pronto, que lo que se salvaguarda en ellas (en lo que sería un posible rendimiento “regulativo”, decimos) es la forma de la intuición en cuanto finita, como posibilidad de la experiencia. Se trata, en efecto, de que «tomemos primero los dos *quanta* originarios de todas nuestras intuiciones, espacio y tiempo», pero sólo, *porque* se trata de demostrar el idealismo *trascendental*, para examinar cómo participan de la síntesis cognoscitiva. Es decir, en la medida en que el reconocimiento de la finitud de las intuiciones puras no es sino la salvaguarda del conocimiento mismo. Pues, ¿qué es lo que nos dice el “fracaso” de la(s) antinomia(s) matemática(s) sino el hecho de que no podemos conocer las intuiciones puras en punto a la cantidad, porque su “cantidad” no es la del conocimiento?. Que es lo mismo que decir que la categoría de «diversidad» corresponde a una multiplicidad abierta en el conocimiento por la cesura del tiempo, o bien que la «unidad» propia del conocimiento no puede ser otra que la del concepto determinado por esta multiplicidad, o bien, como la reunión de ambos, que la «totalidad», *Allheit*, del conocimiento es siempre únicamente la unidad pensada de una diversidad sentida. Por tanto, nunca la totalidad que es el «todo», *totum*, de la intuición pura, que como magnitud infinita dada es imposible de conocimiento⁵⁹. Por eso, considerando que la categoría de la que se ocupa esta antinomia no es otra que la de la cantidad lo que resulta fenomenológicamente más adecuado es acudir a la síntesis empírica misma. La síntesis empírica que intenta “medir” el tiempo y el espacio de los fenómenos es el único conocimiento que podemos tener cabalmente de la experiencia en tanto que constituida como cantidad. Para lo que, insistimos, ha tenido que verse el conocimiento en tanto que fáctico conocimiento, pues se

⁵⁹ A 438/B 466.

trata de cómo hacernos con lo que está dado en la experiencia (o bien, pues se trata del “cómo” mismo de nuestro estar en la experiencia). Así pues, no es sólo que tanto el espacio como el tiempo queden asegurados como intuiciones puras, que no puedan convertirse dialécticamente en cosas en sí, que también, sino que, como esto es así, nuestro conocimiento de los fenómenos en su multiplicidad, por lo que hace a la cantidad, no es sino un conocimiento lógico. Hace falta que la apreciación de las magnitudes sea, en tanto que apreciación cognoscitiva y por ende fáctica, una apreciación lógica. Lo que la Razón hace con la categoría es, justamente, liberarla de las «limitaciones»⁶⁰ de la experiencia posible, porque el conocimiento y la experiencia posible sólo son por mor de estas limitaciones. Es decir, porque la posibilidad son “condiciones de posibilidad”. También condiciones lógicas. Que es lo que se muestra en el fracaso de esa liberación.

Por eso tiene que dejarse claro que lo que conocemos matemáticamente no es la forma de la intuición, que sería lo que quedaría a resguardo, sino la intuición formal. Así, Kant añade en *B* una nota a la primera antinomia para indicar que el espacio (o el tiempo) no es, en tanto que algo del fenómeno o del objeto de conocimiento, por tanto ante todo en tanto que no-absoluto, «sólo la forma de la intuición externa», esto es, porque tiene que matizar esta expresión según lo que se ha dicho en la nueva redacción de la Deducción (aunque aquí el peso del significado, por el contexto queremos decir, se ponga en “forma” por oposición a “objeto” o “cosa”, que es lo que justamente no es la intuición pura), donde forma de la intuición, decimos, ha de entenderse como «(intuición formal)»⁶¹. Cuando la intuición se presente como intuiciones, en plural, producidas como «representaciones de un determinado espacio o tiempo»⁶².

De acuerdo con esto, la “evidencia” que podemos considerar como propia de las categorías matemáticas, su “uso” o “ejecución” en tanto que fenomenológicamente reconocible (según convinimos más arriba que tenía que entenderse aquélla), es la que tiene el conocimiento cuando se atiene a la monotonía de la producción del tiempo en la aprehensión. No se trata de aquí destelle la idealidad pura misma, que es lo que tiene que quedar sustraído, sino de que el propio sujeto se encuentre en la constitución misma del fenómeno, en su producción como “unidad” de una “cantidad”, como cierta “totalidad”, *retenido* por la aprehensión en tanto que fáctico tener lugar nuestra reflexión sobre la multiplicidad sensible. Lo que queremos decir, y esto es lo que quizás destelle de modo especial en las Antinomias, es que la evidencia matemática, el modo en que sólo puede mostrarse el conocimiento y tener lugar en cuanto tal, constituyendo los fenómenos, no es algo que quede únicamente de parte de la “intuición”, en tanto que los fenómenos son en efecto nada más que «mera intuición»⁶³ (la mera forma de la intuición si puede decirse así), sino que esto sólo es así, y entonces los fenómenos son los objetos de experiencia conocidos *matemáticamente*, cuando el concepto, la reflexión y el pensar se orientan a la necesaria monotonía del tiempo que modula el ánimo. Cuando la autoafección, obrada por la forma intelectual de la limitación de la cantidad, produce el tiempo mismo como continuo, pero, y esta es la clave, siempre reconociendo en él y reconociéndose siempre como re-tenida por cada instante, lo que quiere decir reconociéndose siempre como abierta por la finitud de la intuición, por la

⁶⁰ A 409/B 435.

⁶¹ B 457.

⁶² B 202.

⁶³ A 163/B 203.

re-tracción o sus-tracción misma de la magnitud infinita. Porque la *mono-tonía* del instante siempre se escapa y deja la huella en el ánimo de una serie homo-génea, es decir, una serie de elementos constituida por una inalienable re-petición de la aprehensión. La homo-geneidad, *Gleich-artigkeit*, de la intuición y la correspondiente constitución de la síntesis en el modo de la com-posición, *Zusammen-setzung*, son los aspectos con que se puede describir fenomenológicamente la necesidad de la aprehensión de la multiplicidad de la intuición como la acción en la que destellaría la finitud misma del mundo o todo matemático; siempre cabe esa interna vinculación entre espacio y tiempo. Pues, repárese en esto, se trata de «la multiplicidad de la intuición sensible *dada*»⁶⁴ (el subrayado es mío). Que es lo mismo que decir, la finitud misma de la intuición pura, el único sentido de su “infinitud” como determinación de la singularidad de los objetos de experiencia, de los fenómenos. Cuando es pensada como cantidad, en relación al “cuántos”, por tanto desde (u obrando su acción) la diferencia universal/particular (la limitación de una esfera). Pero insistiendo en que, como decimos, se trata siempre de la obra de la reflexión, por tanto siempre de un cierto concernimiento y reconocimiento en la misma, y que sólo puede tener lugar fácticamente. Y por eso también la idea de que la síntesis sea no sólo una “aunamiento”, sino la “posición” misma, *Setzung*, de ese aunamiento o “com-posición”; y que no es, expresada como concernimiento, sino la ex-posición misma del sujeto que conoce a la multiplicidad fáctica de las intuiciones puras, como una multiplicidad en la que estaríamos siempre, como expresión de ese fáctico conocer, cabe la intuición interna y la externa. Así, «Lo compuesto como tal no puedo (inmediatamente) intuirlo, sino que sólo puedo tomar conciencia de la composición en [el espacio y] el tiempo y [de modo que], así, pueda llegar a un concepto del objeto intuido en la medida en que el sentido interno también contenga la conciencia de la intuición externa»⁶⁵. Una facticidad en cuya pista nos ponen, en cierto modo, las Antinomias. La que supone que conocer siempre es, en general, aprehender o tener «acogido en la conciencia empírica» (hecho éste que se confirma en la “ambigüedad” que hemos visto en su momento entre la aprehensión de la intuición y la de la sensación, que siempre es un acogimiento en la conciencia empírica; algo a lo que apunta el hecho mismo de la autoafección).

Ahora bien, y reiterando lo que venimos diciendo, la clave está en que una tal exposición tiene siempre que serlo también lógicamente. El que en las Antinomias, tomadas en general, se considere que para el “sentido” de la serie hace falta un concepto y aún una determinada síntesis del concepto, una forma determinada de la reflexión, aquella en la que justamente se expresa la partición misma del juicio (aunque esto sea ciertamente “abstracto”, por todo lo que hemos dicho en este trabajo, así como porque a la postre cada una de las Antinomias no hacen sino “demostrar” la facticidad y finitud del título mismo del pensar categorial y de todos sus momentos cognoscitivos), apunta al hecho de que el conocimiento sólo puede tener lugar en y como esa especial partición que es el juicio y la reflexión. Sólo que aquí en punto a la teoría y a la determinación del concepto. Que es lo que a nuestro juicio insisten las Pruebas añadidas en la segunda edición a los Principios trascendentales. Pero, sobre todo, ésta es la clave por cuanto va de consuno con una necesidad fenomenológica. La de que la idealidad pura quede resguardada del conocimiento y que no se pueda confundir la síntesis matemática con una construcción

⁶⁴ B 203: «des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung».

⁶⁵ Refl. 6362 (XVIII, 690-1): «Das Zusammengesetzte als ein solches kann ich nicht (unmittelbar) Anschauen, sondern nur mir der Zusammensetzung in [Raum und] der Zeit bewusst werden [folglich] und so von dem Angeschauten Gegenstande einen Begriff bekommen, so daß der innere Sinn so fern auch das Bewustseyn der äußern Anschauung enthält».

del conceptos. Precisamente por lo que supondría de “ruina” para el “tránsito”. Y esto sólo se podrá conseguir incidiendo en la finitud misma, en tanto que finitud fenómeno-lógica y de la evidencia, de cada una de las categorías. Como la finitud del esquematismo en general.

No es que se trate de “suprimir” la distinción entre matemático y dinámico. Se trata más bien de poder reconocer que hay una profundización en la constitución misma del conocer y del esquematismo del Juicio, profundización en la que ante todo tiene que radicalizarse la facticidad del tiempo, su necesaria copertenencia con el espacio por obra de la afección del entendimiento sobre la forma de la sensibilidad, precisamente para que pueda quedar “libre” algo así como la idealidad pura en la que, en otra orientación y respecto, subjetivo (o subjetivo-trascendental), pueda trabajar el entendimiento y el pensar. Como hemos dicho antes, para que no puedan considerarse los principios matemáticos como un resultado de las matemáticas, ni tampoco al contrario, sino como una suerte de “quiasmo” o como un “efecto de finitud” o como un “acaecer el límite”. Pero para que esto tenga lugar es necesario que el ánimo quede justamente traído a esa su más esencial facticidad. Como la facticidad del pensar que es. Entendido como la facticidad de nuestra “Fuerza de representación” en general. Por eso los problemas de la “evidencia” de los principios matemáticos se encuentran en los segundos principios; lo mismo que en la segunda antinomia. Problemas que llevarán a una reescritura de los Paralogismos (ahora explicaremos esto), lo mismo que a una reescritura de la Deducción y, al menos parcialmente, de los Principios. En la cual, y esto es lo que estamos intentando señalar todo el tiempo, no habrá una supresión de la distinción cuanto más bien una profundización en la facticidad de ambos sentidos. Una profundización en su evidencia fenomenológica.

12.3. Particularidades de la cualidad. La distinción «matemático» / «dinámico» en las Antinomias (II).

Antes de pasar al final de este trabajo y a la final resolución de la naturaleza del esquematismo (del que tomamos el esquematismo de la cualidad como una suerte de “crux” del mismo), veamos cómo la “cualidad” se presenta precisamente, también a partir de las Antinomias, con una cierta peculiaridad. Una peculiaridad que va a poner en un brete a la distinción entre “matemático” y “dinámico” y va a confirmar lo que venimos diciendo.

«Es digno de notar que las categorías de *quantitaet* y *qualitaet* no tienen *opposita* ni *correlata* alguno, tal como los tienen las de *relation* y *modalitaet* (aunque la de *qualitaet* contenga un *oppositum* en la regresión, es decir, la negación). El fundamento para esto parece estar en que las primeras sólo contienen la aprehensión de la intuición y que sólo producen ésta sintéticamente, mientras que las segundas son conceptos-relación, ora de los *obiecte* entre sí ora con la facultad de conocer.»⁶⁶

Si pensamos que Kant viene a servirse del término “correlato” (*correlatum*) para referirse a una posición de “respectividad”, sea de la constitución del pensar como parte de la reflexión y del “habérmolas con” del conocimiento en general, como relación con la intuición por tanto, sea en términos “absolutos”, como relación de la intuición con la cosa en sí (donde en

⁶⁶ Refl. 5697 (XVIII, 329): «*Es ist merkwürdig, daß die categorien der quantitaet und qualitaet keine opposita und correlata haben, so wie die der relation und modalitaet. (obgleich die der qualitaet ein oppositum als Abstufung, nämlich die negation enthalten.) Der Grund davon scheint der zu seyn, daß die ersten blos die apprehension der Anschauung enthalten und sie synthetisch hervorbringen, die zweyten aber Verhaltnis-Begriffe entweder der obiecte unter einander oder zum Erkenntnisvermögen sind.*»

verdad este correlato viene por aquél, es decir, toda vez que la intuición tiene que entenderse como una posición de finitud que puede pensarse —que es por lo que el entendimiento puede poner límites a la sensibilidad y no al revés⁶⁷, digamos porque “los sentidos se equivocan”), cuando Kant considera la distinción entre los dos grupos de categorías sirviéndose precisamente de esta idea, tenemos en ello la determinación genuinamente “metafísica” de la distinción entre matemático y dinámico. Esto es, la distinción que sólo puede hacerse en punto a la forma del juzgar en tanto que forma en la que tiene lugar de un modo fenomenológicamente reconocible el conocimiento en general. Más acá, según hemos dicho en otros lugares, de la constitución propiamente dicha del conocimiento.

La relación, entendiendo que los conceptos de relación y modalidad son eso, conceptos-relación, conceptos que expresan y se constituyen únicamente como una relación, *Verhältnis*, significa que los conceptos están constituidos siempre por dos términos cuyo sentido se agota justamente en el ser co(r)-relato del otro término. En esto son todos iguales. Lo que sucede en esta forma del juzgar es que se contiene la propia exposición fenomenológica de la forma misma del juzgar en cuanto tal, toda vez que un juicio es justamente una relación. Así, los juicios categóricos expresan la relación sujeto-predicado. El que un juicio consiste en el decirse “algo de algo”. Ahora bien, como éste es el punto de partida de la reflexión, por tanto sólo uno de los momentos, aquel que junto al segundo, la relación hipotética, constituirá la relación en cuanto tal, que sería la disyuntiva (esto según la “estructura formal” que hemos apuntado en el juego de los tres momentos del pensar en cada título). Esto quiere decir que un juicio disyuntivo es de alguna manera la “síntesis” de un juicio categórico y un juicio hipotético. Por tanto, y por de pronto, que la relación judicativa misma, la relación sujeto-predicado, pensada como relación, requiere todavía algo más. El juicio hipotético nos pone en la pista de que un juicio asertórico tiene que pensarse todavía respecto a otra relación. Que sólo por mor de un “antecedente”, p.e., «Si un ser es un animal»⁶⁸, podemos tener otro enunciado, llamado por esta vinculación “consecuente”, en este caso «un ser es mortal». Pero esto todavía no es un enunciado categórico. Ese enunciado sería «todos los hombre son mortales». Para que la relación hipotética, que es una relación entre dos proposiciones, pueda considerarse vinculada a la relación categórica habrá de ser así que tengamos en una relación el modo mismo en que sólo se pueden vincular el sujeto y el predicado de manera que la atribución sea determinante, es decir, de manera que el predicado esté contenido en el concepto de sujeto porque y en la medida en que el predicado sea puesto en el sujeto, es decir, en la medida en que sea puesto como parte del contenido del concepto de sujeto. Pero, ¿cómo reconocer un predicado como parte del contenido de un sujeto?. Pues en la medida en que tengamos delimitado el concepto mismo y todas sus notas. En la medida en que podamos estar o situarnos en el “afuera” del concepto sólo desde el cual vamos a poder reconocer lo que le pertenece y lo que no. Esto es lo que se piensa en el juicio disyuntivo. La finitud del contenido del concepto. P.e. en que «Un Δ es o recto o no rectángulo» significa que el triángulo rectángulo constituye un “concepto” para el que la nota de “rectángulo” es determinante y constituye también una determinada esfera (una determinación cabal de los entes, tal y

⁶⁷ Cf., p.e., *O.p.* XXII, 46: «Dem Begriffe aber eines Gegenstandes als Erscheinung ist der Begriff eines Dinges an sich ist sein Gegenstück (pendant) = x nothwendig gegenüber gestellt aber nicht als eines von jenem unterschiedenen objects (realiter) sondern blos nach Begriffen (logice oppositum) als etwas was gegeben ist (dabile) wovon aber abstrahirt wird und was blos subjectiv als obiectum Noumenon ein Glied der Eintheilung ausmacht».

⁶⁸ Los ejemplos los tomamos como siempre de la *Metaphysik-Volckmann*.

como supone que el ejemplo sea un concepto construido en la intuición). Expresa el hecho que ya vimos en nuestro análisis de la cantidad de que la determinación del concepto se basa en última instancia en la “exterioridad” de aquello que lo determina en su esfera, que es el fondo y sentido de la relación entre contenido y esfera de un concepto. Nos pone justamente en el juego entre las “esferas” de los conceptos, que es lo mismo que decir en el juego de los entes y sus diferencias. En el juego de la «partición»⁶⁹, *Eintheilung*. De acuerdo con esto, un juicio categórico no contiene nada más que la forma de la consecuencia de un juicio hipotético. Como su forma, la cópula⁷⁰, es en cierto modo la forma del juicio (la que inmediata y regularmente se entiende como tal, y que está en la base de la pretensión de los lógicos de reducir las otras dos clases de juicios, hipotéticos y disyuntivos, a los categóricos⁷¹), el que pertenezca a la estructura hipotética significa que la relación sujeto-predicado depende de una previa posición del concepto (en la «*Vordersatz*») sólo cabe el cual va a ser posible la sub-sunción (que siempre será sólo una «*Nachsatz*»). Es decir, depende de la posición de y delimitación de la esfera del concepto, que es lo que realmente encontramos en los juicios disyuntivos como la partición, ya que esta supone el estar mismo en el entre que constituye el juzgar mismo. Pues la disyunción supone una «contraposición», *Entgegensetzung*, entre los miembros⁷². «En la disyunción misma, e.d., en la determinación de la relación de distintos juicios en tanto se excluyen recíprocamente y en tanto que miembros que completan unos con otros la esfera toda del conocimiento dividido, [en esto] consiste la forma de estos juicios»⁷³. Es decir, la disyunción constituye el modo propio de la relación, y por ende de la unidad, en que sólo se puede constituir el conocimiento mismo en tanto que “todo”.

Si esto es así, y la correlación en el título que le corresponde “expresamente” no puede dejar de pensarse, tal y como hemos visto también en el caso de la cantidad, como un aspecto fenomenológico de la relación cognoscitiva misma, entonces se puede entender que las dudas respecto a la categoría de cualidad pertenezcan en verdad a cierta dificultad en la distinción entre matemático y dinámico. Es decir, de modo que el análisis fenomenológico del juzgar nos pondría en la pista de una dificultad en la que sólo podemos reparar cuando la diferencia pensada en el juicio y sus formas se traslada a la intuición, a nuestra forma de intuición. ¿Significa esto que en las categorías de cantidad deberíamos poder encontrar “correlatos”? Recuérdese que en el juicio singular nos encontramos a la postre con la determinación en sentido estricto, por tanto con la vinculación entre concepto e intuición, vinculación que reconocimos en la figura del juicio singular en tanto que figura genuinamente “lógica” (y no sólo lógico-general o lógica en su sentido inmediato y regular, abstracto). En la cantidad no habría correlatos pero sí el sentido finito mismo de la partición que es el juicio. Como la partición entre concepto e intuición, que sería de alguna manera “la” correlación propiamente dicha del conocimiento (en general). De hecho, podría decir que en cada uno de los momentos de la reflexión se va profun-

⁶⁹ *Logik-Jäsche*, § 23 (IX, 104).

⁷⁰ *Ibid.* § 24 (IX, 105).

⁷¹ *Idem.*

⁷² *Ibid.* § 28 (IX, 106).

⁷³ *Idem.* «In der Disjunction selbst, d.h. in der Bestimmung des Verhältnisses der verschiedenen Urtheile, als sich wechselseitig einander ausschließender und einander ergänzender Glieder der ganzen Sphäre des eingetheilten Erkenntnisses, besteht die Form dieser Urtheile.»

dizando en la exposición fenomenológica de esta correlación. Desde la cantidad hasta la modalidad, donde tendría su reconocimiento más expreso. Pero que, como algo de lo mismo, en cierto modo podría “volverse” sobre los momentos anteriores. En la cantidad se jugaría la posibilidad, en la cualidad la realidad efectiva y en la relación la necesidad. Pero aquí no podemos entrar en este juego de movimientos y desplazamientos de la reflexión. Baste decir que la inseguridad que supone no poder considerar al momento de la cualidad con un correlato constituye una indicación de que las distinciones obedecen a una suerte de “continuidad”, como venimos diciendo, a una “profundización”, de carácter ante todo fenomenológico (lo que no quiere decir que sea por ello adjetiva, sino, más bien al contrario, que sólo puede considerarse como profundización en la medida en que se venga y pueda exponerse desde la cosa misma).

Así, como bien señala Kant en la reflexión referida anteriormente, la cualidad como categoría contiene en cierto modo un correlato. Porque, en efecto, la regresión de la síntesis de lo dado en la sensación tiene un límite en sí misma. Es decir, porque en ella descubrimos, en la propia síntesis empírica, lo in-finito. Que es el resultado que no deberíamos poder encontrar, pues sólo una regresión in-definida, como regresión empírica, la que sólo pueda reconocer “magnitud” en su propio tener lugar, pone a la vista la verdadera condición infinita, que es la de la intuición como forma. Pero, ¿cómo?. Lo único que en la cualidad encontramos como “*oppositum*”, esto es, como opuesto real y no meramente lógico, es la negación que podamos reconocer en la materia. Pero tal y como lo plantea Kant en este texto, en conformidad además con el cuarto Paralogismo, la materia es un objeto de intuición externa, es decir, el objeto de «la *intuición* de lo compuesto»⁷⁴ («la realidad en el espacio»⁷⁵). Que es donde tiene que estar la solución de la antinomia. Quiere esto decir que la regresión, lo que podamos considerar como partes de esa regresión condicionada, dependerá de que el espacio mismo pueda dividirse en partes cada vez menores, que son las que van a constituir la serie requerida. Donde “menor” quiere decir (o donde el “sentido” de la serie se encuentra en) que la parte del espacio está cada vez más «alejada» (*enfernte*) de la figura de una cosa en el espacio. Esto es, tomando como límite de la regresión, como lo dado, la figura de algo que ocupa una extensión determinada. Por tanto, siempre ya como un espacio. De este modo, el fracaso que da salida a la antinomia no es sino el fracaso de síntesis del espacio que no puede nunca dejar el espacio mismo que hace posible sus partes. O mejor dicho, el fracaso de que todas las partes con las que podamos habernos en ese alejamiento sean siempre algo material, algo siempre compuesto (el fracaso de que no podamos nunca alcanzar lo simple). Como si la síntesis que buscara partes cada vez más pequeñas estuviera des-componiendo el espacio. Lo cual, en términos absolutos, en punto a su propia “cualidad”, es imposible.

Sin embargo, así explicado (una explicación que está en el propio texto, aunque no lo agote, como vamos a intentar mostrar) el fracaso de esta antinomia es el mismo que el de la primera antinomia matemática, sólo que ahora, en la división, tomando el camino invertido de la composición. Esto, por de pronto, es decir, si queremos salvaguardar en esta antinomia lo que significa verdaderamente la “cualidad”, resulta demasiado poco. Pero sobre todo resulta de todo punto insuficiente si en la constitución misma de la serie no se cuenta con el tiempo, que ha sido justamente la clave para comprender la primera antinomia y que aquí, *a lo que parece*, no tiene ningún papel; ni siquiera cuando se hable de «el objeto del sentido interno», esto es,

⁷⁴ A 442/B 470. Cf. también, p.e., A 370.

⁷⁵ A 413/B 440.

aun como «objeto de la experiencia»⁷⁶. ¿Es así?

Si Kant reconoce cierta peculiaridad de la cualidad y ello precisamente en punto a la síntesis que hace posible su categoría, que es la que llama síntesis de coalición, por tanto también considerando la dificultad del tiempo (por su necesaria copertenencia en la síntesis), aunque en la segunda antinomia nos encontremos con que, en efecto, parece eludirse la dificultad, hay sin embargo dos cosas que apuntan a ella.

La primera la encontramos en el hecho de que Kant hable ya de “sustancia”. La prueba tanto de la tesis como de la antítesis se basa en la idea de “sustancia”. Es cierto que se trata de pruebas dogmáticas, pero la solución que se muestra en el fracaso de ambas tiene que constituir un principio regulativo, por tanto un principio positivo, conforme a la posibilidad de la experiencia. El que la síntesis regresiva de la división no pueda detenerse nunca, que es lo mismo que decir que la química no será nunca posible (algo que hemos visto en otro momento como una suerte de “exigencia” del “tránsito”), tiene que ser algo fenomenológicamente reconocible y, por tanto, conforme con las condiciones de la experiencia en general. También conforme al tiempo. Por eso en los principios correspondientes, las Anticipaciones de la percepción, justamente en tanto que atenedos a esta limitación (no tienen otro sentido en verdad), el tiempo y el problema de una aprehensión que tenga lugar en un instante constituye la *crux* de esta sección y en general el problema de la síntesis de coalición. Precisamente por lo que hace al “sentido” mismo de la multiplicidad; qué y cómo podemos reconocer aquí que hay multiplicidad. En el caso de la segunda antinomia, y en lo que parece obviado, la *crux* reside en cómo podemos tener una “serie” a falta del tiempo. Ahora bien, como decimos, hay además algo, no el “hueco” que parece que tenemos en esta elusión del tiempo, algo que sí es fenomenológicamente más pregnante, y que incluso, de otro modo, constituye el nervio de la dificultad que emerge cuando el tiempo mismo no es tomado en cuenta. Entiéndase, algo fenomenológicamente pregnante en la medida en que de alguna manera se hace cargo y muestra que la dificultad está precisamente en la elusión del tiempo; que por tanto no es algo que “falte” sino que sólo puede presentarse en y como “ausencia”, vamos a decirlo así. (No obstante no deba olvidarse el hecho que hemos comenzado apuntando de que las «Antinomias» son un texto de redacción temprana y que, por tanto, todo lo que luego nos encontremos en las Anticipaciones no podrá aparecer ya en ellas. Si nuestra tesis es correcta, en cierto modo es la “cualidad” la que “remueve” todo.) Ese algo es que el hecho de que la síntesis regresiva parecer ser, inopinadamente, una síntesis infinita.

Nos lo encontramos en la «Solución» (*Auflösung*) de la idea cosmológica de la totalidad de la división (que es un texto más atenido a “la cosa misma”, si puede decirse así, que los correspondientes a las pruebas, exposiciones y observaciones de la antinomia, que plantean más bien y únicamente la respuesta a la interpretación “realista” de la naturaleza del espacio, queremos decir, abundando de alguna manera sólo los argumentos de la Estética trascendental, que no se ocupará de la síntesis hasta *B*, cuando se introduzca la Exposición trascendental y la paradoja del sentido interno). La cuestión es que, a diferencia de lo que sucede en el caso de la síntesis descomposición, aquí tenemos que lo condicionado se da de alguna manera al mismo tiempo que todas sus condiciones. Precisamente porque partimos de un objeto del sentido externo, de un objeto por tanto extensamente finito, o bien, dicho de modo más pregnante, de un condicionado que «está *totalmente dado* en una intuición encerrada entre sus límites»⁷⁷ (el subrayado es mío). En cierto modo parecería incluso que no es una idea cosmológica lo que

⁷⁶ A 443/B 471.

⁷⁷ A 523-4/B 551-2: «in einer zwischen seinen Gränzen eingeschlossenen Anschauung ganz gegeben ist».

aquí está en juego. Puesto que este “todo” en verdad no se corresponde con la infinitud que sólo se va a dar a pensar por medio de las intuiciones puras y cuya “subrepción” va a dar lugar a la dialéctica, por eso mismo, cosmológica (o propiamente cosmológica), sino que se trata de otra cosa. Pero, ¿de qué?. Kant no puede sino renunciar a esta posibilidad, so pena, como decimos, de dar una “solución” a la dialéctica que no sea “crítica”, de darle una salida que sea ella misma dialéctica (y no la “disolución” —también “*Auflösung*”— misma de la Dialéctica, que es lo que en verdad se busca aquí). Pero el modo en que expresa el “fracaso” resulta especialmente revelador. Tiene que haber, decimos, una síntesis empírica que sólo en su progreso haga real la serie; de este modo quedará indeterminada su magnitud, que es lo único que tiene que quedar finalmente a salvo, la “regulación” del conocimiento empírico (aquí en punto al conocimiento de las magnitudes intensivas). La síntesis tiene que consistir en «la progresiva descomposición» (*fortgehende Decomposition*) del agregado que es el fenómeno compuesto, aunque el agregado esté dado como un «todo»; por tanto, de modo que «la serie de las partes [del compuesto] sea infinitamente sucesiva y nunca sea una serie completa»⁷⁸. De esta manera Kant está indicando que lo que tiene lugar en una tal síntesis es, justamente, una particular aprehensión, que es un término que no aparece en ningún momento en este texto. Precisamente por las dificultades que en el análisis de las Anticipaciones hemos visto que conlleva. La aprehensión que no puede tener lugar en el tiempo, o lo que es igual, la aprehensión que sólo puede tener lugar en un instante. Donde lo que destella fenomenológicamente en estos términos, nos referimos a los de esta sucesión-infinita, no es otra cosa que la propiedad de la continuidad. Que es ya una propiedad distinta de la de la composición, al menos en términos estrictos.

«La división infinita caracteriza sólo al fenómeno como *quantum continuum* y es inseparable de la impleción del espacio, ya que es en ésta en la que se encuentra el fundamento de la divisibilidad infinita»⁷⁹. Otra manera de decirlo es que la categoría de cualidad nos pone ante algo distinto de la mera composición, una síntesis muy especial y, sobre todo, una síntesis que parece remitir a la sustancia y a la relación. Precisamente por las dificultades que tiene la materia, en tanto que dificultades fenomenológicas queremos decir. Éste es en cierta manera el resultado “paradójico” de la segunda antinomia. La ausencia del tiempo y la necesidad de tener que referirse a la sustancia. Todavía aquí, quizás, no en el sentido pregnante de los Principios del entendimiento, pero siempre ya como una indicación de que hace falta el tiempo y un modo muy particular del mismo para comprender la síntesis empírica que tiene lugar cuando el todo de la intuición está, a diferencia de lo que nos encontramos en la síntesis matemática de la extensión, dado efectivamente, es decir, dado “actualiter”. Por eso la insistencia en la incapacidad, digámoslo así, de esta síntesis; en el fondo, su distinción y cualificación fundamentalmente diversa de la que sí será una aprehensión actual de una totalidad, y que no será dialéctica, la comprensión estética, y que aquí aparece sutilmente dejada a un lado (ya nos hemos referido a otra remisión a la misma, en la nota de B 455-6) cuando se dice que la serie lograda por descomposición «no puede exponer una cantidad infinita ni tampoco una comprensión

⁷⁸ A 524/B 552: «*Da dieser Regressus nun unendlich ist, so sind zwar alle Glieder (Theile), zu denen er gelangt, in dem gegebenen Ganzen als Aggregate enthalten, aber nicht die ganze Reihe der Theilung, welche successiv unendlich und niemals ganz ist, folglich keine unendliche Menge und keine Zusammennehmung derselben in einem Ganzen darstellen kann.*».

⁷⁹ A 527/B 555: «*Die unendliche Theilung bezeichnet nur die Erscheinung als quantum continuum und ist von der Erfüllung des Raumes unzertrennlich, weil eben in derselben der Grund der unendlichen Theilbarkeit liegt.*».

[*Zusammen-nehmung*] de la misma en un todo»⁸⁰.

La negación que alberga en el fondo la cualidad de la categoría, y la cualidad de la forma del conocimiento en general, no es, pues, otra que la limitación constitutiva del conocimiento en punto al sentido interno. El hecho de que no puede pensarse el tiempo si no es con el correlato del espacio, que constituiría el verdadero “*oppositum*” de la cualidad, precisamente en la medida en que haría fenomenológicamente reconocible al sentido interno y a nuestra propia fuerza de representación ante la sensación. La remisión a una síntesis empírica inalienable es la posición de la sustancia, de la realidad, como «sustancia *en el fenómeno*»⁸¹ (el subrayado es de Kant), y con ella nuestra propia posición como seres finitos, sensiblemente expuestos. Pues la sustancia del fenómeno no es otra cosa que «la figura permanente [*beharrliches Bild*] de la sensibilidad»⁸², la sensibilidad en tanto que subjetiva per-sistencia ante las cosas (en el fenómeno).

Es lo que nos encontramos ya de modo cumplido en el texto de los segundos Principios del entendimiento puro. El hecho de que «Toda realidad en la percepción tiene un grado», lo que quiere decir, que «entre el grado y la negación tiene lugar una escala *infinita* de grados cada vez menores»⁸³ (el subrayado es mío), esto es, expresado en su alcance subjetivo y más propio, que «cada sentido tiene que tener un grado determinado de receptividad de las sensaciones»⁸⁴, pues nuestra facultad de sentir no es otra cosa que el “entre” mismo que hay de la sensación a la nada de la intuición formal. Por esto mismo, decimos, en tanto que “forma”, alejada *infinitamente* de toda sensación y grado particular de recepción. En lo que sería la verdadera “lejanía”, la distancia en la que se constituye nuestra hechura subjetivo-sensible en su respectividad a la nada (recuérdese, la «intuición pura = O»). Y en lo que sería el modo en que se expone trascendentalmente el principio. Esta es la razón de que en las Anticipaciones no nos encontremos con el número, que sería el resultado de toda síntesis empírica, la “*quantitas*” de lo sólo empíricamente podemos aprehender como “*quantum*”, por tanto sólo discretamente, sino justamente con la continuidad. Como la expresión de la unión de espacio y tiempo como índices de una tal finitud. Como magnitudes, según se dice aquí, «*fluyentes*»⁸⁵, no en el sentido del flujo de una cantidad, sino como la cantidad de un diferencial y de una in-tensión. Pero este in-flujo, y esta va a ser la clave, va a necesitar, como ya se apunta en la segunda antinomia, de la sustancia y de su particular pertinencia fenomenológica.

⁸⁰ A 524/B 552: «*keine unendliche Menge und keine Zusammennehmung derselben in einem Ganzen darstellen kann*».

⁸¹ A 525/B 553.

⁸² A 525-6/B 553-4.

⁸³ A 172/B 214. Cf. también A 174/B 216.

⁸⁴ A 172/B 214: «*Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwischen dem und der Negation eine unendliche Stufenfolge immer minder Grade stattfindet, und gleichwohl ein jeder Sinn einen bestimmten Grad der Receptivität der Empfindungen haben muß*».

⁸⁵ A 170/B 211-2.

12.4. Cualidad, Relación y Fuerza.

Como hemos venido diciendo desde el comienzo, la principal dificultad de esta intención es su reconocimiento fenomenológico. Lo cual tiene todo que ver con la cuestión de la evidencia y de la posibilidad finita de los principios mismos, cuya constitución es siempre y al mismo tiempo el “habérmolas con” ellos mismos de la reflexión. La posibilidad de su demostración, pues. Por de pronto, tal y como Kant reconoce en la prueba añadida, la dificultad de que estemos ante el principio de algo que sólo es subjetivo. Pero, ¿a qué esta retirada?

El siguiente texto confirma de todo punto el planteamiento hecho hasta el momento:

«Ahora bien, si todos los fenómenos son, considerados tanto extensiva como intensivamente, magnitudes continuas, el principio [que afirma] que toda alteración (tránsito de una cosa desde un estado a un estado distinto) es continua podría ser demostrado fácilmente y con evidencia matemática, si no fuera porque la causalidad de una alteración está sin más totalmente fuera de los límites de una Filosofía trascendental y porque presupone principios empíricos.»⁸⁶

Esto es rigurosamente así. El entendimiento, dice Kant seguidamente, no puede saber *a priori* cómo se puede pasar de un estado a su contrario; es decir, no puede saber *a priori* de la “causa” que dé sentido a este tránsito. Pero esto significa dos cosas. En primer lugar, inmediatamente digámoslo así, significa que no es capaz de la “evidencia” propia del conocimiento matemático, que no es capaz de esa «penetración», *Einsicht*, que sólo cabe en el conocimiento matemático, esa suerte de «apertura», *Eröffnung* (un conocimiento en lo abierto de la idealidad pura)⁸⁷. En segundo lugar, y esto es de mayor calado, significa que la alteración es algo «sólo atingente a ciertas determinaciones de los fenómenos que únicamente puede enseñar la experiencia». Siendo esto lo que hace que el concepto de alteración, lo mismo que el de «movimiento», no puedan encontrarse en una Estética trascendental⁸⁸. En este sentido se puede leer la siguiente reflexión:

«Desde el comienzo he dudado de que el movimiento pertenezca a la Estética trascendental; ahora comprendo que como contiene algo en el espacio, algo que se mueve, como contiene por tanto la alteración de algo en punto a las relaciones, [el movimiento] contiene no la mera sensibilidad sino un concepto intelectual.»⁸⁹

Cuando Kant añade en la segunda edición la «Exposición trascendental» de las dos intuiciones puras, nos encontramos con que estos dos conceptos, el de alteración y el de movi-

⁸⁶ A 171/B 212-3: «Wenn nun alle Erscheinungen, sowohl extensiv als intensiv betrachtet, continuirliche Größen sind: so würde der Satz, daß auch alle Veränderung (Übergang eines Dinges aus einem Zustande in den andern) continuirlich sei, leicht und mit mathematischer Evidenz hier bewiesen werden können, wenn nicht die Causalität einer Veränderung überhaupt ganz außerhalb den Grenzen einer Transscendental-Philosophie läge und empirische Principien voraussetzte».

⁸⁷ A 171/B 213.

⁸⁸ A 41/B 58.

⁸⁹ Refl. 4652: «Ich habe anfangs gezweifelt, ob die Bewegung mit zur transscendentalen Aesthetic gehöre. jetzt sehe ich ein, daß, da sie etwas im raume, was bewegt wird, mithin die Veränderung von Etwas in Ansehung der Verhältnisse enthält, sie nicht die bloße Sinnlichkeit, sondern einen intellectuellen Begriff enthalte».

miento, como los “elementos” de la «doctrina general del movimiento»⁹⁰, pertenecen precisamente a esta exposición. Esto no debe entenderse como la introducción de un apartado que no debería en la propia “Estética”, sino, antes bien, como la particular insistencia y recuerdo en *B* (a leer con las demás modificaciones del texto) de que las intuiciones puras y las ciencias teóricas que hacen posibles sólo tienen sentido en la medida en que pertenecen a la posibilidad de los objetos de la experiencia o fenómenos; esto es, como objetos de la intuición empírica. En la línea de la “trascendentalización” de la matemática de la que ya hemos hablado. Las nuevas “exposiciones trascendentales” pertenecen a esta reinterpretación (en verdad una profundización) de las intuiciones puras y del papel en la constitución del conocimiento y de la teoría que es el esquematismo. Lo que quiere decir que las consecuencias son todavía mayores para la Lógica trascendental; a nuestro juicio, precisamente en tanto que “lógica” y por ello en tanto que especialmente concernida por la demostración. Porque todo se centra en las especiales dificultades que tiene la demostración en tanto que discursiva. Así, si tenemos que la alteración no puede ser anticipada en sentido estricto, por tanto que no podemos tener una ciencia *a priori* y universal de la naturaleza (de otro modo subvertiríamos el conocimiento ontológico mismo y «la unidad del sistema»⁹¹): ¿qué es lo que son los principios trascendentales y cómo hay que entender esos «conceptos puros del fundamento» (*reine Grundbegriffe*) que son las categorías, los conceptos de la posibilidad de la experiencia?. Toda vez que, insistimos, la cualidad de la alteración, la continuidad, sí puede ser anticipada en los segundos “Grund-sätze”. En este sentido piénsese que la magnitud intensiva encuentra un ejemplo precisamente en la “causa”, pues también tiene que poder encontrarse la continuidad en las Analogías, donde recibe además un nombre especialmente significativo para comprender la condición instantánea de la síntesis de coalición, como es el de «momento»⁹² (*Moment*). Con lo que podemos plantearnos la pregunta anterior de esta otra manera: ¿toca la causalidad sólo «superficialmente»⁹³ al Principio de la intensidad o es algo más lo que está implicado?.

Las consecuencias fenomenológicas que arrastra en la segunda edición, como un problema de demostración pues, son lo que verdaderamente permite conectar los dos principios, y sobre todo comprender eso que hemos llamado “reinterpretación” del esquematismo. El problema, recuérdese, era cómo reconocer un «criterio empírico» del esquema de la cualidad. La cualidad nos llevó a la relación y nos hizo plantearnos la importancia de la demostración, especialmente en las Analogías, como modo de exposición y dilucidación fenomenológicas del esquematismo. Pero tanto el concepto de “fuerza” como el sentido mismo de los “predicables” y, por último, la solución de esa demostración, quedaron sólo esbozados (ahora vamos a ver toda la profundidad de su vinculación), a la espera del análisis final del conocimiento matemático y de la distinción “matemático/ dinámico” adonde condujeron. Ahora ha llegado el momento de decidir todo esto.

En nuestro análisis anterior nos quedamos en la cuestión de la sustracción de la idealidad. Vimos ya que para poder hablar de esquematismo, por tanto de conocimiento y de validez, teníamos que poder hablar igualmente de su facticidad y, con ello, de la posibilidad de que

⁹⁰ B 49.

⁹¹ A 171/B 213.

⁹² A 168/B 210.

⁹³ A 169/B 210.

pudiéramos reconocer la categoría en la experiencia misma. Kant insistía en los textos en que tenemos que poder habernos con “el objeto mismo” y con la “regla”, aunque siempre, como índice fundamental de esa facticidad, en ese quiasmo que eran la sucesión objetiva y subjetiva. Esto es, donde se reveló fenomenológicamente más “eficaz” la Segunda Analogía que la primera (sin olvidar el alcance metafísico y de diálogo con la tradición que tenía el principio que se formula como Primera Analogía, que no era otro que el «principio de razón suficiente»). Y donde se reveló, por esto mismo, que las expresiones fenomenológicamente pregnantes atinentes al “fenómeno” siempre lo eran, dada la condición ideal de éste, igualmente atinentes a la “percepción”. Éste fue el camino que nos llevó hasta la sustracción de la idealidad. El camino que pasa por el sentido interno, que es el punto en el que dejamos el análisis de las Analogías.

La clave del problema, en sus términos fenomenológicos, está en las dificultades de la aprehensión como síntesis “apofántica”. En el hecho de que la aprehensión, tal y como vemos con la dificultad de distinguir las dos formas de sucesión, tiene una “eficacia” fenomenológica no muy clara. Es la misma complicación que se ha encontrado en la primera de las analogías, más manifiesta cuando se trata del sustrato, ya que la diferencia entre dos estados, la diferencia del “tránsito” (*Übergang*, en su sentido estricto, vinculado al cambio), parece, como diferencia que supone al tiempo, difícil de conciliar con la permanencia. Por lo mismo, la verdadera “crux” de la Segunda Analogía está en la concomitancia (*Begleitung*). «El principio de la conexión causal entre los fenómenos está restringido, en nuestra fórmula, a la serie de los mismos»⁹⁴. La multiplicidad de los fenómenos es pensada como la secuencia, *Folge*, que conforma una serie. Como una serie empírica, por tanto conforme al modo temporal de la sucesión. Por eso cuando se trata de un fenómeno en el que no hay de-curso, *Ab-lauf*, que es lo propio de la concomitancia, cuando la causa y el efecto son simultáneos, no parece que podamos reconocer la causalidad. El problema de la concomitancia, en toda su profundidad, es el problema de cómo reconocer en el esquematismo de la relación una diferencia que sólo tiene lugar simultáneamente. Pero éste no es un problema nuevo. Se trata del mismo problema de la aprehensión que sólo puede tener lugar en un «instante». El problema de la cualidad a que nos referíamos antes. La Analogía reconoce de hecho esta dificultad cuando se dice que «la secuencia del tiempo es, en efecto, el único criterio empírico del efecto en relación a la causalidad de la causa que le precede»⁹⁵. Esto significa, en los precisos términos en que se formula, que lo que nos permite distinguir en la experiencia algo como efecto, por tanto en esa su condición respecto a la causa (“como efecto”, no por lo que hace a la causa que sea el caso; se trata de distinguir, como dice el texto, la «causalidad de la causa»), es el tiempo como distancia o entre. Sin embargo, en la experiencia más bien nos encontramos con fenómenos de concomitancia (es el caso de «la mayor parte de las causas eficientes en la naturaleza»). O habría que decir mejor (tal es el sentido de “en la naturaleza”), esto es lo que tenemos que poder encontrarnos en la experiencia en tanto que experiencia. La experiencia tiene que ser fenomenológicamente incapaz de mostrar la concomitancia. Pero, ¿por qué?. Pues porque el criterio que solo vamos a poder reconocer como suficiente, pero siempre como criterio empírico, y siempre fenomenológicamente hablan-

⁹⁴ A 202/B 247: «Der Satz der Causalverknüpfung unter den Erscheinungen ist in unsrer Formel auf die Reihenfolge derselben eingeschränkt».

⁹⁵ A 203/B 249: «die Zeitfolge allerdings das einzige empirische Kriterium der Wirkung in Beziehung auf die Causalität der Ursache, die vorhergeht».

do, no puede ser otro que el de los predicables de acción y fuerza⁹⁶. En cierto modo como una suerte de “retroceso” sobre la sustancia, que sería el predicamento de aquéllos. Veamos esto.

Los fenómenos tienen que estar siempre en una relación que sea temporal desde el momento en que ellos mismos no son nada más que magnitudes extensivas. Esto es lo mismo que decir que el instante, tal y como ya hemos visto en el análisis de la cualidad, resulta fenomenológicamente “opaco”, al menos desde el punto de vista de la experiencia externa (o mientras se entienda la experiencia externa como algo separable de la experiencia interna). Así, la causa «no puede producir todo su efecto en un instante» (el subrayado es mío), porque el efecto todo, si es un fenómeno, no puede aprehenderse en su totalidad (lo que se piensa en la categoría) en un instante. El criterio empírico del tiempo constituye una exigencia de la propia aprehensión. Pero no para negar cualquier acceso fenomenológico, sino precisamente para “orientarlo” hacia las condiciones de presencia finita en general. Las condiciones que hemos visto justamente vinculadas en las Anticipaciones al instante. Las condiciones de la continuidad. «Toda alteración es, pues, posible sólo por medio de una acción continua de la causalidad»⁹⁷. El momento constituye esta acción continua, pero no como algo que pudiera “componerse” (la continuidad tiene precisamente que constituir el índice fenomenológico opuesto a toda composición), sino como la efectuación o producción misma del efecto (luego vendremos sobre el concepto de “acción”). De modo y manera, y esta es la clave, que la causalidad no pueda desvincularse nunca del tiempo. Pero ello, precisamente decimos, gracias al instante. El instante es la clave de la continuidad porque constituye la figura en la que sólo se puede mostrar la continuidad, que no es otra cosa que la diferencia entre algo y nada. Una diferencia que es siempre in-finita.

El fracaso como “criterio empírico” de la aprehensión está en la relación en el fenómeno de la concomitancia. No es un fracaso distinto del que hemos encontrado en la cualidad de la sensación, que tuvo que quedar por eso mismo “retraída” sobre la subjetividad, sobre la que se centró a la postre la clave de estos principios y la dificultad de su esquematismo. Por eso aquí, en la Segunda Analogía, nos la encontramos de nuevo. Concretamente en el sentido que tiene aquí «orden». Esto es, como lo que nos permitirá reconocer fenomenológicamente la relación en la experiencia. Así, si bien el instante no es “extenso” ni puede ser la forma de la aprehensión (en su sentido propio), «en el instante en el que el efecto surge, antes que nada, el efecto es simultáneo a la causalidad de su causa, pues si aquel instante hubiera dejado de ser previamente, ésta no habría surgido en absoluto»⁹⁸. Esto no quiere decir que no haya relación entre causa y efecto. Lo que quiere decir es que esa relación no está basada, precisamente, en la multiplicidad del tiempo, sino que tiene lugar en otro aspecto del tiempo, el instante o *Augenblick*. Porque sólo cuando nos encontramos al margen de la extensión podemos reconocer la relación. Es una especie de “despejamiento” fenomenológico el que hace falta para poder pasar de la cantidad a la relación. Un despejamiento que tiene en el paso de la multiplicidad del tiempo a su unidad absoluta (que es como lo llamamos antes). Por eso hemos apuntado antes que se impone de modo inmediato y como la experiencia “común” es justamente una naturaleza cuyas causas

⁹⁶ Cf. A 204/B 249 y A 205/B 250-1.

⁹⁷ A 208/B 254: «*Alle Veränderung ist also nur durch eine continuirliche Handlung der Causalität möglich*».

⁹⁸ A 203/B 248: «*Aber in dem Augenblicke, da sie zuerst entsteht, ist sie mit der Causalität ihrer Ursache jederzeit zugleich, weil, wenn jene einen Augenblick vorher aufgehört hätte zu sein, diese gar nicht entstanden wäre. Hier muß man wohl bemerken, daß es auf die Ordnung der Zeit und nicht den Ablauf derselben ansehn sei: das Verhältniß bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen ist.*».

y efectos son concomitantes, porque sólo la magnitud extensiva de los fenómenos no permite entender nada de la causalidad, no permite entender la relación “como relación”. Es lo que nos encontramos en el ejemplo de la bola y la almohada⁹⁹. El hecho de que un fenómeno que pertenece a la extensión, el hoyo que deja la bola en la almohada, no contiene relación alguna. Lo que quiere decir, que hace falta otra cosa y otra determinación temporal distinta a la de la aprehensión (para poder reconocer el hoyo ha tenido que suceder una aprehensión de la almohada como magnitud extensiva) para poder comprenderlo. La determinación que toma la figura del instante.

Para la multiplicidad de la aprehensión, para la aprehensión que siempre es sucesiva, el orden no se revela¹⁰⁰. Para esto hace falta, en contra de lo que pudiera parecer, que no hay de curso alguno; hace falta que no trascurra «ningún tiempo», o bien que el tiempo sea «fugaz»¹⁰¹, *verschwindend*, que se escamotee, que desaparezca (o se oculte) como multiplicidad. Es entonces, cuando falta esa multiplicidad, como la *falta* de multiplicidad misma, que tenemos la figura fenomenológicamente requerida por la causalidad. La causa tiene que ser, desde el punto de vista de la relación, decimos, anterior al efecto pero sólo en el modo y manera en que se puede reconocer su diferencia a falta de sucesión. Aun cuando el efecto sea un «efecto inmediato» (o precisamente cuando el efecto es un efecto inmediato). Por tanto, siendo así que el tiempo que nos va a permitir constituir un orden, el tiempo de la relación, no puede ser otro que el tiempo del instante. Porque «la relación de uno [la causa] y otro [el efecto] *no deja de ser siempre determinable conforme al tiempo*»¹⁰² (el subrayado es mío). Es lo mismo, decimos, que tiene lugar en el segundo principio, de la cualidad, donde la cantidad también se escamotea y sólo puede devenir como “anticipación” la cualidad misma de la cantidad, que es la continuidad. En las Analogías se lleva este aspecto y lo descubierto en la cualidad, la intensión, a otro respecto distinto del de la sensación. Porque lo que sí ha quedado ya sentado en las Anticipaciones es que puede haber una diferencia en el instante. Que la supresión de la cantidad no quiere decir la supresión de toda diferencia ni la posibilidad de reconocerla.

Como esto es así, la determinación que nos encontramos de la alteración, la figura del tránsito, no pasa de ser una determinación meramente “descriptiva” (así lo dijimos más arriba). Pues, en efecto, la verdadera dificultad está en que el tránsito no puede ser demostrado con evidencia matemática. La exigencia de discursividad, la exigencia fenomenológica de una mostración en punto al sentido interno y a su finitud constitutiva, supone que consideremos justamente la figura del instante. De hecho, el tránsito tiene lugar nada más que «en un tiempo que está contenido entre dos instantes»¹⁰³. Esto es lo mismo que decir que el tránsito, como figura de la relación, insistimos, no supone extensión alguna. Otra cosa será que podamos tener una serie de fenómenos y que, por tanto, podamos hablar de una magnitud de la alteración, de una duración o magnitud de tiempos (o de una expansión, en el caso de que supusiera también una magnitud de espacios). El hecho del orden es simplemente el de que tiene que haber un “entre”, un «estado intermedio» o *Zwischenzustand*. Un “entre” puramente cualitativo desde el

⁹⁹ A 203/B 248-9.

¹⁰⁰ La aprehensión en el sentido, p.e., de B 219, como mero «*zusammenstellen*».

¹⁰¹ A 203/B 248.

¹⁰² *Ibid.*: «*das Verhältniß der einen zur andern bleibt doch immer der Zeit nach bestimmbar*».

¹⁰³ A 208/B 253.

momento en que los dos instantes no constituyen más que «límites» constitutivos; justamente límites que no son tiempo, o mejor, que no puede considerarse como “partes” y por ende “sumables” y constituyentes de una magnitud extensiva. Lo mismo que sucede con los puntos. Lo que nos encontramos es, por tanto, ante la propia facticidad de la intuición. La condición de la misma como receptividad y como dependencia del darse de las cosas en la experiencia. La idea que caracteriza a los conceptos y principios dinámicos como atingentes a los fenómenos en su «existencia» se descubre como totalmente pertinente por cuanto apunta justamente a la condición misma de ex-sistencia de lo que hay, que es la finitud y respectividad en la que sólo se puede constituirse como tal, por tanto siempre únicamente como fenómeno y como apófansis finita, para un ser al que le va esa finitud. Como esa facticidad de la idealidad de la que venimos hablando. Lo que los fenómenos son «de hecho» (*in der Tat*), nada más que o «meras representaciones»¹⁰⁴, y no cosas en sí. El hecho o *factum* de ese ser que somos nosotros mismos; el hecho de la Existencia si se quiere.

Pero vengamos a la cuestión de la fuerza. «Esta causalidad conduce al concepto de acción, éste al concepto de fuerza y por éste al concepto de sustancia»¹⁰⁵. Este “conduce” (*führt*) se puede entender en el sentido de la “articulación” de los predicables, donde se pasaría de éstos al predicamento. Es lo que sugieren las líneas que siguen. Pero esta “articulación” (con cuyo sentido terminaremos) sólo constituye una mera descripción hasta tanto no se comprenda la vinculación fenomenológica entre la sustancia y a la acción y la fuerza. Porque éste es justamente el sentido de la aparición de estos predicables. En efecto, «Donde hay [*ist*] acción, es decir, actividad y fuerza, ahí hay sustancia, y sólo en ésta tiene que buscarse el asiento de aquella fecunda fuente de fenómenos», pues (lo anterior quiere decir que) el criterio empírico de la sustancia, lo que fenomenológicamente resulta más productivo (es una «fuente», *Quelle*, un origen que se revela en lo que surge de él), está en la acción. Por eso «No puede dejar sin tocar el criterio empírico de una sustancia, en la medida en parece ponerse de manifiesto, no en la permanencia del fenómeno, sino, mejor y con mayor facilidad, en la acción»¹⁰⁶. Es decir, es necesario y requerido por la propia eficacia fenomenológica de la acción, en punto al mostrarse o «revelarse», *offenbaren*, el referirse al criterio empírico mismo. Lo contrario sería quedarse en una exposición dogmática de los conceptos (aquella en la que el concepto de sustancia conduce al de fuerza y al de acción, tal y como aparece en un sistema “rutinario”, como lo llamamos anteriormente, de metafísica, una mera «desarticulación»¹⁰⁷). La acción constituye así una posición empírica de mayor alcance que la de la sustancia. Pero no porque la suprima, sino más bien porque la revela (y no se queda en «explicarla»). Ahora bien, esta constatación, la constatación que el análisis de una analogía de la “experiencia”, del conocimiento por tanto, no puede eludir la propia facticidad. Esta facticidad es algo que hace posible y sólo desde la cual es posible un tal análisis, precisamente como una suerte de “irle en su ser este su ser” a la Razón. Aquí como Facultad de conocer.

Como hemos apuntado en un texto más arriba, el verdadero alcance de estas Analogías

¹⁰⁴ A 536-7/B 564-5.

¹⁰⁵ A 204/B 249.

¹⁰⁶ A 204/B 249: «Allein das empirische Kriterium einer Substanz, so fern sie sich nicht durch die Beharrlichkeit der Erscheinung, sondern besser und leichter durch Handlung zu offenbaren scheint, kann ich nicht unberührt lassen»

¹⁰⁷ *Ibid.*

está en el momento en que se gana, a partir del hilo conductor de la demostración y el criterio, todo su alcance subjetivo, metafísico o fáctico, como se quiera. Así, la sustancia tal y como viene a mostrarse en la alteración gana la profundidad del sentido interno y de su facticidad, que no es otra cosa que la profundidad de la propia experiencia (la profundidad del «conocimiento empírico»). Esta es la clave. En la acción como efectuación de una fuerza, como la producción de una relación en sentido propio, nos encontramos con que, precisamente en la figura del instante, la cualidad del propio sujeto emerge como algo fenomenológicamente reconocible. Pues la continuidad que supone la intensión no es otra cosa que la propia y fáctica insistencia del sentido interno en (que hace posible o que constituye la posibilidad misma de) el conocimiento. El conocimiento, que, insistimos, es siempre fáctico conocimiento, tiene lugar como una suerte de crecimiento o progreso de la percepción (recuérdese el texto al que nos referimos más arriba), un progreso que no puede interrumpirse y que, decimos, no puede despegarse de la facticidad. Por eso —prosiguiendo aquel texto leemos que— «Este progreso en el tiempo determina todo y es no está en sí mismo determinado por nada más; e.e., la partes del mismo están dadas únicamente en el tiempo y por la síntesis del mismo, pero nunca antes de él»¹⁰⁸. Tal y como hemos visto en el análisis de las antinomias, ésta no es sino la expresión de la necesidad de que el conocimiento esté justamente arraigado en la finitud de las condiciones y de lo condicionado en tanto que una inalienable vinculación con la experiencia y con su darse. El darse de la sensación y de la percepción, el darse y el fáctico estar del y como el conocimiento mismo.

Esta facticidad tiene que comprenderse en la propia validez, ya no como la producción del tiempo, recuérdese, que corresponde a la constitución de la cantidad extensiva, sino como la anticipación «de nuestra propia aprehensión» en tanto que fáctica (la anticipación del “quid” es de lo que no puede tratarse en una ontología), es decir, como «la producción de la percepción»¹⁰⁹ en el conocimiento, es decir, como algo de la propia constitución de la experiencia entendida como un todo trabado de acciones que expresan la fuerza de la Facultad de conocer (la experiencia entendida como una «síntesis de percepciones»¹¹⁰). Pues si la facultad, «*Vermögen*», es la *posibilidad* de la fuerza¹¹¹, la acción en la que sólo podemos reconocer fenomenológicamente el conocimiento, como el efectuarse mismo de la facultad, que es la que toma aquí la posición de la sustancia (en el sentido que pueda atribuirse al “sujeto” en la nueva ontología que es la analítica del entendimiento, como analítica o descomposición de una Facultad¹¹²), la acción en la que se muestre la validez, decimos, no podrá ser otra que la de la autoafección. La síntesis trascendental de la imaginación, la síntesis figurada, no es otra cosa que la acción¹¹³ en

¹⁰⁸ A 210/B 255: «*Dieser Fortgang in der Zeit bestimmt alles und ist an sich selbst durch nichts weiter bestimmt; d.i. die Theile desselben sind nur in der Zeit und durch die Synthesis derselben, sie aber nicht vor ihr gegeben.*».

¹⁰⁹ A 210/B 255.

¹¹⁰ B 218.

¹¹¹ *Metaphysik-Pölitz* XVIII, 564. En lo que sigue diremos algo sobre el uso de este texto (en la línea de la reapropiación a que nos hemos referido antes), cuyo título es «*Was heißt handeln?*».

¹¹² A 247/B 303. A 65-6/B 90-1.

¹¹³ Todo el texto del § 25 insiste en esto.

la que el entendimiento se muestra capaz (*vermögend*)¹¹⁴ de determinar el sentido interno. Una acción en la que el propio sujeto es también, al mismo tiempo, el respecto pasivo de esa acción. Porque sólo podrá tratarse de una acción correspondiente a una facultad finita, hace falta que la fuerza ejercida y ese su efecto constituyan “fenómeno”, que es de lo que en lo que consiste en verdad la facticidad del esquematismo (la condición de “Phänomen”).

La revelación del criterio empírico en la acción resulta, sin embargo, todavía insuficiente. Como hemos dicho antes, la acción nos devuelve sobre la sustancia. En este sentido, si es así que la sustancias sólo pueden mostrarse en y como efectos de una fuerza, por tanto de acuerdo con un cierto orden, y si este orden sólo se deja pensar cuando nos remitimos a la figura del instante, precisamente como la anulación de la mera composición, todavía tendremos que poder reconocer, empírica y fenomenológicamente, la continuidad de la sustancia. Tendremos que reconocer cómo podemos llevar la intensión y la cualidad que reconocemos en la finitud del instante a la relación. Pues aunque el problema de la concomitancia remita a la cuestión de la aprehensión en tanto que no-cuantitativa, aquí se trata, además, del progreso de la percepción. La continuidad tiene que pensarse no sólo en esa especial unidad del instante, sino en la unidad que permite que toda multiplicidad de percepciones no sea nada más que una multiplicidad relacional; por tanto, que, en cierto modo, pueda considerarse como una multiplicidad “no-matemática”. Lo que todavía tiene que mostrarse, con ayuda de lo descubierto hasta ahora, es la *simultaneidad*. La continuidad de la cualidad sería otro modo de expresarlo. Por lo mismo, ahora en términos de la facticidad de la validez, la autoafección tiene que poder comprenderse como una particular posición de la Facultad de conocer en la experiencia. De este modo esa su condición fáctica viene a terminar en la copertenencia de acción y pasión como teoría. De este modo se termina de comprender el sentido en el que la Facultad de conocer es una “fuerza” y está constituida por “acciones”. Toda la profundidad del “movimiento” del sujeto que es la autoafección.

Por lo que hace a lo primero, tenemos que poder reconocer el tránsito como algo que se encuentra en toda la naturaleza. Porque la simultaneidad nos pone en el progreso mismo de la percepción como continuidad. «Ahora bien, la simultaneidad es la existencia [*Existenz*] de la multiplicidad en el mismo tiempo». Esto, el que se trate justamente de los fenómenos en su existencia, quiere decir que nuestra percepción tiene que anular el orden de la aprehensión, que es siempre sucesivo; como ese modo en que inmediata y regularmente tiene lugar la experiencia (modo que, lo hemos dicho ya, no puede ser suprimido; se trata sólo de poder reconocerlo “como tal”, que es lo que logramos cuando reconocemos el conocimiento). Es lo mismo que hemos visto en el caso de la causalidad, y antes en el de la sustancia. Poder introducir en el conocimiento mismo, y hacerlo además de modo fenomenológico, la nada. En este caso, como la imposibilidad de que en el sujeto esté toda percepción, pero siendo esta imposibilidad lo que precisamente le vincula. La vinculación que supone que el orden de la síntesis de la aprehensión sea «indiferente»¹¹⁵, *gleich-gültig*, que no sea ni suponga distinción alguna para el progreso de la percepción. Por eso resulta más apropiada la formulación de este principio en la prueba añadida en la segunda edición: «[Dos] cosas son simultáneas cuando en la intuición empírica la

¹¹⁴ B 153.

¹¹⁵ A 211/B 258.

percepción de una puede seguir a la percepción de la otra y viceversa»¹¹⁶. Y el ejemplo, el de la percepciones de la tierra a la luna y de la luna a la tierra, más pregnante. Nos indica que es la propia facticidad de la experiencia, «el camino de la síntesis empírica»¹¹⁷, la que en la imposibilidad de distinguir ambos recorridos apunta a la continuidad misma de la experiencia. Esto es lo que se expresa en la idea de «comunidad». Lo que sucede es que, en efecto, “comunidad”, dice demasiado poco. Esto es, hasta tanto no se comprenda que esa indiferencia apunta a una condición dinámica; el hecho de que las sustancias sólo podrán componer una comunidad en la medida en que aquel camino de la experiencia sea el “caminar” o el “experimentar” mismo.

Pero esto, repárese en ello, significa sobre todo que la sustancia queda revocada en la que ha sido su condición de firme. Porque el traerla a la comunidad constituye, lo mismo que la remisión primero al tránsito y luego a la acción y la fuerza, un paso más en el abundamiento en su finitud. Concretamente en el hecho de que sólo puede haber causalidad en la medida en que la sustancia que es acción sea siempre y al mismo tiempo pasión. Dicho a la manera de la escuela (conforme al texto de la metafísica de Pöhlitz a que nos hemos referido antes), hace falta comprender que no hay «*actio inmanens*» a menos haya «*actio transiens*». Que la relación entre las sustancias sólo puede ser la relación entre las fuerzas, la relación de «influjo»¹¹⁸, *Einfluß*, entre ellas o «comunidad real», esto es, la relación de comercio¹¹⁹, *commercium*. Kant insiste en que el término “comunidad” tiene que comprenderse en toda su profundidad dinámica. Esto es lo mismo que decir que el espacio tiene que pertenecer a la comunidad en tanto que comunidad dinámica. Lo único que «puede conducir nuestro sentido de un objeto a otro» en el espacio es precisamente la copertenencia de éste a la propia condición material de los objetos. El hecho de que sólo podemos hablar de «posiciones» y de «lugares» en el espacio en la medida en que podamos reconocerlos empíricamente porque nos *encontramos* en el espacio. La percepción se nos revela entonces como fundamental. Así, no podremos «percibir» el cambio de lugar, es decir, no podremos pasar de un objeto a otro con el sentido, a menos que «la materia que está a nuestro alrededor haga posible la percepción de nuestra posición»¹²⁰ (entiéndase, la posición o el lugar como “nuestro”, el que «pueda conocerse empíricamente la [comunidad] local (*communio spatii*)»¹²¹).

A diferencia del problema dialéctico del comercio entre el alma y el cuerpo, la comunidad dinámica no constituye un problema “óntico”, el de la relación entre sustancias distintas, específicamente distintas, un problema “especial”, sino, antes bien, la asunción crítica en la propia ontología de la necesidad de pensar algo así como “lo especial” en el seno mismo del ser “en general”. No porque se trate de llevar la Dialéctica a la Analítica, sino porque sólo encontraremos en la Dialéctica la solución requerida para la trascendencia si en la validez y sus condiciones trascendentales se establecen sus propios e internos límites, no con la metafísica tras-

¹¹⁶ B 256-7: «Zugleich sind Dinge, wenn in der empirischen Anschauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrnehmung des anderen wechselseitig folgen kann».

¹¹⁷ A 212/B 259.

¹¹⁸ B 258.

¹¹⁹ A 214/B 261. Cf. también XXVIII, 564: «*Commercium est relatio substantiarum mutuo influxu*».

¹²⁰ A 213/B 260: «ohne daß uns allerwärts Materie die Wahrnehmung unserer Stelle möglich mache».

¹²¹ *Ibid.*

cedente, sino, si se nos permite la expresión, con la “metafísica inmanente”. Es decir, porque el único problema que en verdad merece el título de “especial” no es el cierta clase de entes, ni mucho menos de entes-a-priori, que subvierten la ontología en cuanto tal, sino el de la posibilidad de las “metafísicas”, sean «ciencias teóricas» respecto a la Razón pura, sea la «metafísica de las costumbres», respecto a la práctica. Pero ahora volveremos sobre esto cuando terminemos con la cuestión de los predicables.

Por lo que hace al sujeto de la autoafección, en tanto que reinterpretación de la sustancia que es, se convierte en una suerte de «comunidad subjetiva», es decir, se convierte él mismo en “comunidad”, por tanto en una facultad que al mismo tiempo es capaz de relación o que se constituye en y como esa relación. La posibilidad de la experiencia significa, por de pronto, que tiene que haber una «comunidad (*communio*) de apercepción»¹²². La apercepción constituye un vínculo lógico (o una autovinculación o vinculación libre, como vimos en su momento) con la multiplicidad del sentido interno, por tanto siempre como el “yo pienso” que tiene que acompañar a todas y cada una de las representaciones. De acuerdo con esto, la apercepción constituye también una comunidad, *Gemeinschaft*, que podríamos considerar en principio como “lógica” (teniendo en cuenta la ambigüedad del término). No se trata de la unidad «colectiva» de la idea, sino más bien de una profundización en la clase de vínculo que constituye la apercepción. Precisamente como un vínculo con la facticidad en la que está constituido el ánimo mismo. La comunidad sería la figura de la necesaria y fáctica exposición del pensar al tiempo y a su condición dinámica en general. Por eso hace falta que, además, esta comunidad, en principio subjetiva, pueda considerarse al cabo de las condiciona fácticas del tiempo mismo; que es lo mismo que decir, hace falta pensar la apercepción en los términos de la autoafección. Esto lo expresa Kant diciendo que los fenómenos mismos, como objetos de conocimiento que son, y de acuerdo con las condiciones fenomenológicas que los constituyen, como objetos de la percepción, son cada uno, la percepción de cada uno, «el fundamento de la percepción de otro»¹²³. Por tanto, según se ha expuesto en la analogía anterior, que los fenómenos son «sustancias». Lo que quiere decir, so pena de incurrir en el realismo trascendental, que la propia apercepción está abierta a la comunidad dinámica o real de los fenómenos de modo que esa comunidad subjetiva sólo sea posible por mor de una «comunidad real», como una suerte de “comunidad de percepciones posibles”. Pero donde, para que esto no sea simplemente una trasposición de lo “real” sobre lo “subjetivo”, sino la expresión misma del fáctico acontecer del conocimiento mismo, tiene que pensarse a una con la condición fenomenológica que constituye en general al fenómeno, pensando por tanto en que esa comunidad real sólo es posible por y como la idealidad externa de los fenómenos en la experiencia. Pues el *commercium* entre los fenómenos sólo es posible en la medida en que «unos estén fuera de otros pero en conexión»¹²⁴, esto es, siempre también al cabo del sentido interno. Por consiguiente, en la medida en que la constitución de esa comunidad de percepciones sea el efecto de la autoafección tal y como la hemos visto antes, como esa especial copertenencia entre el pensar y la forma de la intuición.

Todo esto, el trabajo de las Analogías queremos decir, no es sino una profundización en la “relación” misma en que consiste el conocimiento como una relación entre facultades y fuerzas de representación. Por eso esta exposición de los Principios dinámicos ha de terminar con la

¹²² A 214/B 261.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ A 215/B 261-2.

dilucidación de la “existencia” misma en tanto que expresamente constituida en la articulación de la Facultad de conocer. Que es donde nos vamos a encontrar con la «Refutación del idealismo» y con la insistencia en la copertenencia de espacio y tiempo en el esquematismo. Pero ya nos hemos referido suficientemente a esto en nuestro análisis de la autoafección.

La constitución de la experiencia necesita de la continuidad. Pero no se trata sólo de la refutación del espacio vacío (que aparece con frecuencia en estos textos), que alcanza últimamente al sentido de la comunidad o composición dinámica¹²⁵. La continuidad necesita ante todo del instante como esa “figura” en la que podemos anular justamente la composición matemática. O al menos en la que podemos introducir la relación y el orden, tal y como hemos visto en lo anterior. Sin embargo, si la relación dinámica termina remitiéndonos a la comunidad real, el modo en que nos encontramos con el tiempo en el esquematismo de la relación, cuando lo que se piense sea el orden-de-tiempo, será precisamente el modo de la simultaneidad. Es decir, como la remisión de la relación entre fenómeno a nuestra propia relación o exposición como sujetos de conocimiento. Donde esta condición finita, que tiene su última raíz en la autoafección, necesita y requiere del instante justamente como el aspecto del tiempo en el que se puede sustraer fenomenológicamente el ser del sujeto y, lo que es más importante, su propia condición como que piensa y razona. En cierto modo resulta “paradójico” que el quiasmo requiera de la continuidad. Pero si pensamos que se trata de una continuidad de la sustancia y de la fuerza en la que se expresa, en cierto modo es necesario para que podamos pensar en ese quiasmo que haya una tal continuidad, pues esa continuidad alberga justamente al instante, lo mismo que al insistente diferir que es el tiempo. Porque y en la medida en que contiene al espacio y a su pregnancia fenomenológica en la constitución de la idealidad, según hemos visto. Por eso donde nos encontramos con la verdadera “resolución” de la dinámica es en la Tercera Antinomia. Cuando tenemos que volver a pensar la causalidad y el orden como una determinación genuinamente empírica del conocimiento. Cuando tiene que volver a pensarse el sentido mismo de la «acción».

Eso que tiene que haber entre la naturaleza y la libertad no debe ser una «proposición disyuntiva»¹²⁶, sino que debe adoptar la forma una «asociación», una suerte de unión o aunamiento, *Ver-einigung*¹²⁷, en el que los términos tienen que seguir siendo de alguna forma independientes aunque indisolubles. Ésta es la clase de cosa que nos permite el fenómeno y su cualidad en tanto alberga en el fondo esa condición fenomenológica de la idealidad, que es a la postre la condición dinámica de la Facultad de conocer y *de la teoría*. Lo que se revela en la autoafección como acción no es sino «una facultad que no es un objeto de la intuición sensible»¹²⁸. Una Facultad que se revela como fuerza. Diríamos, en correspondencia con la idealidad pura, lo *intelectual puro*, aunque aquí habría que distinguir a su vez entre la forma del entendimiento y su espontaneidad propia y la forma de la razón, cuya «espontaneidad pura se eleva incluso por encima de la del entendimiento»¹²⁹ (o que, como se dice aquí, que se distingue del

¹²⁵ A 214/B 261.

¹²⁶ A 546/B 564.

¹²⁷ A 538/B 566.

¹²⁸ *Ibid.*: «ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist».

¹²⁹ *GMS* IV, 452.

entendimiento «de un modo totalmente particular y más preeminente»¹³⁰), pues el entendimiento en última instancia tiene que poder vincularse a la intuición en el esquematismo. En todo caso, la definición de «inteligible» apunta justamente a este hecho, al quiasmo que descubrimos en el fenómeno, pero también en su esquematismo (en el Fenómeno), que lo abre y sostiene en la apertura al objeto trascendental. También como una apertura dinámica o metafísico-dinámica. No se trata de que todas las acciones sean siempre ya inteligibles. En la acción se descubre la finitud de la propia facultad como fuerza y como vinculación dinámica con lo que se da en cuanto tal. Esto quiere decir que en la acción se descubre siempre un efecto; de hecho, si podemos hablar de acción, «*actio*», es en la medida en que tenemos una consecuencia en el fenómeno, algo que se muestra como real¹³¹ (“en acto” diríamos). Como efectos de un mero «agere», que es un «actuar u efectuar en general»¹³². La naturaleza es así una sucesión de efectos conforme a las leyes que la constituyen (meras consecuencias); como una serie ordenada de intuiciones empíricas. La facticidad misma del conocimiento empírico en tanto que un tal hacer (el de las fuerzas de representación sensibles o meramente naturales; el conocimiento como mera experiencia, según hemos querido leer el comienzo de la «Introducción»). El esquematismo también tiene que considerarse como una suerte de efecto, sólo que como el efecto de la acción trascendental del entendimiento sobre el sentido interno, por tanto ya más bien como el modo y manera en que el sujeto se vincula en su hacer libremente con el tiempo (donde el “hacer” tendría que pensarse como genuina espontaneidad, bien que todavía no como «*facere*» o «*Thun*»¹³³), constituyen eso de la experiencia que, en este caso, es el “orden” («los efectos de este pensar y actuar del entendimiento puro en los fenómenos»¹³⁴). Como la facticidad trascendental de la naturaleza si se quiere. Pero donde la clave está en la vinculación entre el concepto y la sensibilidad. Nunca más acá o más allá de la misma. Por eso no se trata de que, por una parte, esté la facultad de esta acción, la fuerza en la que y como la que se muestra el sujeto o la sustancia; la facultad entendida como la «causa»¹³⁵, *Ursache*, de los fenómenos; mientras que, por otra, tendríamos a los fenómenos como la manifestación de aquélla, una mera representación sensible. Esto es lo que tendríamos si la causa se entendiera trascendentalmente. O lo que es igual, si lo inteligible se comprendiera como un mero correlato. En su sentido propio y atendido a la finitud no puede haber causalidad a falta de una inteligibilidad del concepto de lo que es causado, que es lo que Kant llama «carácter», según hemos visto ya en otro lugar (y donde se encontraría el verdadero sentido de “*Ur-sache*”). Sea para los conceptos empíricos que componen la naturaleza *materialiter*, sea, como acabamos de decir, para los conceptos esquematizados (considerando el esquematismo como una suerte de “carácter trascendental”, el correspondiente a la espontaneidad del entendimiento). Porque y en la medida en que siempre tiene que haber un fáctico atenuamiento a la idealidad del fenómeno.

¹³⁰ A 547/B 575.

¹³¹ *Metaphysik-Pölitz* XXVIII, 564: «*A c t i o* ist, wenn eine reale Folge daraus entspringt.».

¹³² *KU* § 43 (V, 303).

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ A 546/B 574: «*die Wirkungen dieses Denkens und Handelns des reinen Verstandes in den Erscheinungen*».

¹³⁵ A 538/B 566.

Aunque los textos que se ocupan del carácter y de la libertad trascendental son ciertamente complejos, nos parece que la clave para entender el concepto de “acción” está en los conceptos de “sustancia” y de “fuerza”. Para comprender el hecho de que pueda haber una «acción *originaria*»¹³⁶, determinada por una carácter inteligible, nos parece fundamental el que el propio sujeto, como facultad y fuerza que es, no se agote en la temporalidad y en la determinación esquemático-trascendental. Ni como entendimiento, en donde lo encontraríamos como la Facultad de juzgar; ni como Razón, como Facultad de desear. El «sujeto trascendental» constituye el correlato inteligible del objeto trascendental, como «fundamento»¹³⁷ fenomenológicamente reconocible en una causalidad. Por eso nos encontramos con que la posibilidad de una tal causalidad por libertad es al mismo tiempo el reconocimiento de la propia facultad en cuanto tal (como hemos dicho en otro momento de este trabajo, en el texto de A 546-7/B 574-5), la constatación de dicho “poder” como concernimiento finito, como «mera apercepción», dice Kant (con la diferencia expresa entre “kennen” y “erkennen” y el problema del autoconocimiento).

(Digamos algo sobre el modo en que se plantea aquí la cuestión del autoconocimiento. El que podamos reconocernos en estas facultades pertenece a una constatación que sólo podemos hacer en la «experiencia». De hecho, se trata de «aplicar en la experiencia»¹³⁸ una posibilidad que ha sido dilucidada previamente de modo “hipotético”, como algo “supuesto”. Pero esta suposición no es una mera suposición sino que se trata del trabajo de la reflexión en tanto que “paso atrás”, como el reconocimiento de la finitud constitutiva del ser del fenómeno y la necesaria vinculación entre lo empírico y lo trascendental. El paso atrás al objeto trascendental como hemos dicho antes en el que hay o se da como índice de esta finitud y límite constitutivos del fenómeno una suerte de «signo sensible»¹³⁹ (*sinnliche Zeichen*); el trazo o inscripción en la sensibilidad del necesario trabajo de la reflexión y el pensar. Pues será el signo de un «carácter». En cierto modo se trata de una dilucidación previa, “resultado” de lo que se ha venido estableciendo en lo anterior, particularmente en la distinción entre fenómenos y noumenos, y que ahora se confirma en el cabo “antropológico” si puede decirse así, de la experiencia. En el modo y manera en el que «el hombre» se reconoce a sí mismo como un ser vivo capaz de autoconciencia; como la experiencia de su propio reconocimiento. Podríamos decir incluso que reconociendo justamente que la clase de “facultad” y de “fuerza” que cabe encontrar en y como pensamiento es aquella cuya acción se caracteriza justamente por ser, en toda su pureza, «un actuar por libertad»¹⁴⁰.)

«Por eso ninguna acción dada (ya que sólo puede ser percibida como fenómeno) puede iniciarse absolutamente por sí misma. Pero de la Razón no puede decirse que al estado en el

¹³⁶ La expresión es de A 544/B 572.

¹³⁷ A 545/B 573.

¹³⁸ A 546/B 574.

¹³⁹ A 546/B 574.

¹⁴⁰ Cf. además del texto de la *KU* a que nos hemos referido más arriba *Metaphysik-Pölitz* XXVIII, 565: «*Thun (facere), heißt handeln aus Freiheit*».

que determina el arbitrio preceda a otro el que este estado sea determinado»¹⁴¹. Esto significa que, como la sustancia tal y como viene determinada por las Analogías constituye una suerte de comunidad dinámica de los fenómenos, una comunidad en la que la causalidad constituye una acción continua sobre los objetos de experiencia, por tanto una suerte de “comunidad del sentido interno” (y no sólo de la apercepción, una suerte de “protensión”, diríamos), la autoafección constituye el modo y manera que abre en cada caso el espacio de una otra inteligibilidad, precisamente porque no puede dejar de ser un estado, *Zu-stand*, del sujeto que conoce en tanto que conoce. Es en la existencia y más profunda facticidad del propio conocimiento teórico, como un inalienable estar al cabo de lo que se da en ese su darse finito, en la nada que descubrimos en la intensión misma si se quiere, donde se descubre la posibilidad de otro modo de ser del sujeto. El modo que se abre justamente en el instante. El instante en el que sólo puede irrumpir el carácter inteligible como un «acontecimiento» (*Eräugnis*) que es un «inicio» (*Anfang*). El instante como el quiasmo de las Fuerzas de representación del ser racional finito que somos en tanto ser que es capaz de hacer (*Thun*). En fin, como el espacio de la diferencia entre domicilio y dominio. Espacio en el que se juega tanto la idealidad como la libertad (y por eso tanto el idealismo como la que llama Kant «fisiocracia trascendental» constituyen «escándalo» para la filosofía¹⁴²).

12.5. Apunte sobre predicamentos y predicables (a modo de breve conclusión final). (Sobre la diferencia entre «metafísico» y «trascendental»).

El punto en el que dejamos la cuestión de los predicables fue el de que, lo mismo que otros conceptos heredados de la tradición, tienen que considerarse en la justa medida de una reapropiación por parte de Kant en el seno de la Filosofía trascendental. Que aunque aparecen con frecuencia señalados de una manera “rutinaria”, como una indicación de esa tradición, sin embargo juegan luego en el texto un papel fundamental. Dos son las cuestiones que han emergido en punto a ellos: en primer lugar si se pueden considerar como “derivables” de las categorías (tal es lo que se sugeriría cuando se mienta la tradición de modo rutinario); en segundo lugar, y a una con esta cuestión, si y cómo pertenecen al problema de la demostración fenomenológica del conocimiento *a priori* y a la profundización en la misma que a nuestro juicio tiene lugar en la segunda edición (todo lo que hemos visto de la fuerza y la acción).

Kant habla de dos clases de conceptos «originarios» o «primitivos». Las categorías y las intuiciones puras. Si los predicables pueden considerarse como conceptos “derivados” tendrá que ser, como hemos visto antes, en términos estrictamente descriptivos, como el resultado de una “derivación” de conceptos que sólo puede tener lugar respecto de los conceptos que son (por eso mismo) “originarios”. Esto es, no en el sentido en una derivación “lógica” o en algún modo “deductiva”, porque sólo podemos hablar de predicables cuando hay una cierta relación *entre* los conceptos (en el sentido contrario a una deducción, pues). Una relación de la que resulta el predicable como concepto distinto de aquellos a partir de los que se forma. Kant

¹⁴¹ A 552-3/B 580-1: «Daher kann keine gegebene Handlung (weil sie nur als Erscheinung wahrgenommen werden kann) schlechthin von selbst anfangen. Aber von der Vernunft kann man nicht sagen, daß vor demjenigen Zustande, darin sie die Willkür bestimmt, ein anderer vorhergehe, darin dieser Zustand selbst bestimmt wird.»

¹⁴² Cf. B XXXIX y A 448/B 476.

llama a la función de esta relación «composición» (*Zusammensetzung*) y «conexión» (*Verknüpfung*); digamos que en general hay predicable cuando los conceptos primitivos están «enlazados»¹⁴³ (*verbunden*), por tanto cuando haya una *síntesis* (sin que los conceptos utilizados para expresarla la prejuzguen en principio). Esta síntesis puede ser entre todos los conceptos primitivos, por tanto entre las categorías, entre las intuiciones puras o entre las categorías y las intuiciones puras. Ahora bien, para que tengamos en general una síntesis ha de ser así que la vinculación entre los conceptos sea una vinculación fáctica. Concretamente una vinculación requerida por la propia e interna constitución del conocimiento. Es lo que hemos visto en la autoafección, pero lo mismo se podría decir (lo hemos señalado también) de cualquiera de los conceptos empíricos. Como algo del conocimiento mismo, dijimos. Pero, ¿qué puede ser esa vinculación?

Tengamos en cuenta que los conceptos originarios o primitivos son las categorías, por una parte, pero también las intuiciones puras. Los predicables, en cambio, como suponen alguna forma de síntesis, son siempre conceptos derivados de o «predicables del entendimiento puro», nunca de la sensibilidad. Así, algunas de las categorías de Aristóteles no son conceptos puros del entendimiento ni tampoco predicables suyos. Las categorías de «*quando, ubi, situs*»¹⁴⁴, así como los post-predicamentos de «*prius, simul, motus*»¹⁴⁵ no son otra cosa que «*modi de la sensibilidad*». Y aunque luego ha sido desechada por su imposible sistematicidad, por su condición meramente rapsódica, la lista aristotélica constituye en verdad para nosotros, como dice Kant que debería ser para los futuros investigadores de la naturaleza, una «seña»¹⁴⁶ (*Wink*) para comprender esa reapropiación de la tradición a la que nos referimos. Tenemos así que *quando* y *ubi* no son otra cosa que las propias determinaciones del tiempo y el espacio, modos de la sensibilidad «pura», y que *prius* y *simul* y *situs* constituyen las relaciones que sólo pueden pensarse cabe el tiempo y el espacio; también en esa su condición «pura» (a lo que habría que añadir que Kant deja fuera dos de los cinco post-predicamentos, los de «*oppositum*» y «*habere*»¹⁴⁷). En Aristóteles éstas tres últimas corresponden a post-predicamentos. Pero lo que resulta más interesante de estos últimos es que el de *motus*, movimiento, constituye un post-predicamento muy especial, pues, dice Kant, se trata de un modo de la sensibilidad, sí, pero no de la sensibilidad pura; es «uno [modo] empírico». La peculiaridad del movimiento es fundamental, pues si entendemos que la parte trascendental de la metafísica se ocupa de las categorías esquematizadas, de la síntesis trascendental que es el esquematismo, el movimiento constituye, en efecto (como algo de lo que su inclusión entre los post-predicamentos constituiría una suerte de «seña»), una determinación muy especial, aquella que hace falta sólo para que se nos den los objetos, y a partir de la cual y siguiendo con los conceptos y principios trascendentales se puede constituir una «metafísica de la naturaleza corpórea». Más interesante resulta todavía si recordamos, lo cual entra en una cierta lógica con lo que aquí queremos pensar, que el movimiento no es otra cosa que «el que aúna [*vereinigt*] ambas piezas», los elementos que son el espacio y el

¹⁴³ Cf. *Fort.* XX, 272; *Prol.* IV, 324; y *KrV* A 82/B 108 respectivamente.

¹⁴⁴ A 81/B 107.

¹⁴⁵ *Prol.* IV, 323.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Citados en IV, 323, nota.

tiempo¹⁴⁸. Quiere esto decir que si podemos hablar en general de una forma de “síntesis”, sea como fuere, tendrá que ser, como hemos dicho, una forma fáctica, algo que tan sólo pueda darse en y como experiencia. Pero que tendrá que poder pertenecer al conocimiento *a priori* y no al conocimiento meramente empírico. De hecho, el único “post-predicamento” empírico de la sensibilidad es el movimiento. Que constituye justamente esa su determinación subjetiva (que no meramente subjetiva, que serían las sensaciones), como objeto de los sentidos, pero únicamente cognoscitiva y reveladora de un conocimiento. Por eso el movimiento es también uno de los «conceptos *a priori* sensiblemente condicionados» (*sinnlich bedingte Begriffe a priori*) y por eso si constituye el aunamiento de las dos intuiciones lo es siempre sólo como una «alteración [*Veränderung*] del lugar en el espacio»¹⁴⁹, esto es, siendo la “alteración” un concepto fundamental de la experiencia (o bien, siendo fundamental para comprender la noción de predicable esa “ambigüedad” del concepto de «alteración», que encontramos tanto en la Estética trascendental como en la Analítica de los Principios).

Así, la determinación más clara de los predicables es la que dice que son

«conceptos que han de derivarse de estos [las categorías], sea por la conexión entre ellos, sea por la conexión con la forma pura de los fenómenos (espacio y tiempo) o con su materia, en la medida en que no esté determinada empíricamente (objeto de la sensación en general)»¹⁵⁰

Los ejemplos de conexión entre las categorías son, en punto a la cantidad, la duración, que es la representación «de la existencia como magnitud»; en punto a la cualidad, el «grado», que combina la cantidad y la cualidad; en punto a la relación, los de fuerza, acción y pasión son los predicables de la causalidad, mientras que los de presencia y resistencia son los de la comunidad; por último, el surgir, perecer y también la alteración, que es «la existencia con determinaciones contrapuestas», son los predicables de la modalidad. Pero, ¿y qué?. Como señala Kant en varios lugares una determinación exhaustiva de todos estos predicables está en la Metafísica de Baumgarten. En la que sería su determinación “rutinaria”, como la hemos llamado. Sin embargo, si consideramos el modo en que se introducen en los principios nos ponen en la pista de una muy especial determinación. No se trata, los textos al menos no lo permiten en modo alguno, de que Kant haya “sistemizado” los predicables, y que los haya introducido en todos y cada uno de los Principios del entendimiento. Pero sí nos parece que hay en ellos una profundización en la propia facticidad del entendimiento. Pues si consideramos que las categorías, los predicamentos mismos, constituyen conceptos puros y articulados formalmente de acuerdo con las funciones del juzgar, pero siendo así que, como hemos insistido todo el tiempo en este trabajo, la reflexión constituye nada más que una “orientación”, que nunca puede tener lugar “separadamente” a menos que se abstraiga del espacio u horizonte en que siempre y únicamente es posible, ¿por qué no considerar que la síntesis entre las categorías nos pone “más acá” de su constitución trascendental, precisamente en punto a la necesidad de vincularse fácticamente en el conocimiento empírico?. Una vinculación que, justamente, no podría ser rígida sino móvil, lo

¹⁴⁸ A 41/B 58.

¹⁴⁹ Fort. XX, 272-

¹⁵⁰ Prol. IV, 324: «Ich nannte sie wie billig nach ihrem alten Namen Kategorien, wobei ich mir vorbehält, alle von diesen abzuleitende Begriffe, es sei durch Verknüpfung unter einander, oder mit der reinen Form der Erscheinung (Raum und Zeit), oder mit ihrer Materie, so fern sie noch nicht empirisch bestimmt ist (Gegensstand der Empfindung überhaupt), unter der Benennung der Prädicabilien vollständig hinzuzufügen».

mismo que la experiencia, que tiene que poder reconocerse toda ella en todas ellas, es decir, nunca conforme a una, digámoslo así, “preferencia” en la reflexión. Por eso podríamos entender que perteneciera a esta particular vinculación la sensibilidad, pero siempre en tanto que no sea la sensibilidad que constituye el esquematismo. Y por eso podríamos entender que la alteración, lo mismo que el movimiento, tuvieran un papel destacado. Precisamente en la medida en que constituyen unos muy especiales “postpredicamentos” de la sensibilidad. Sus determinaciones propiamente metafísicas y subjetivas. Pero cuyo sentido, y esta es la clave, no podría ser otro que el de servir a la determinación fáctica y porque fáctica fenomenológica del conocimiento¹⁵¹.

Así, la duración, como hemos visto en el análisis de las Antinomias, no es otra cosa que la determinación cognoscitiva propiamente dicha, fáctica, de la cantidad. Lo que quiere decir que sólo podemos conocer la cantidad y ese conocer sólo puede tener lugar como tal en la medida en que nos hemos fácticamente con la multiplicidad de los objetos de la experiencia. Conocer no es medir, pero la medida constituye precisamente la inscripción fáctica de la cantidad en el ánimo. Inscripción que no puede tener lugar al margen de la sensibilidad. La categoría de existencia consiste precisamente en la vinculación de nuestro entendimiento con la intuición empírica, esto es, con la necesaria idealidad de la determinación del tiempo (que es como queda “reubicada” la realidad efectiva tras la Refutación del idealismo). Y esto es lo que verdaderamente hace que las dos categorías tengan que enlazarse. Si se quiere, no sólo gracias a la forma de la intuición, a espacio y tiempo, sino precisamente gracias a ese su copertenencia fenomenológica que descubrimos en el movimiento y en la alteración del ánimo en su constitución fáctica. Donde, digamos, las tres posibilidades enunciadas en el texto anterior tendrían que considerarse más bien como una sola.

El movimiento constituye una determinación empírica de la sensibilidad pero “en general” podríamos decir. Sin embargo, cuando esta determinación queda comprendida en el seno mismo del esquematismo la propia constitución de la validez tiene que retraerse a la finitud de la idealidad en el modo en que hemos visto. Cosa que también está implícita en las Analogías desde el momento en que es preciso pensar en la sustancia a partir de la idea misma de fuerza, que como sabemos va a constituir la determinación cualitativa de los cuerpos en los *MA*. Como hemos dicho ya en varias ocasiones, no se trata de que esta obra “revierta” sobre la Crítica, explicando así las modificaciones de la segunda edición. Lo que más bien sucede es que en la primera edición Kant necesita mostrar que la constitución y la validez del conocimiento, la síntesis trascendental misma, está afectada por una finitud y facticidad inalienables. De manera que sólo podremos considerar la relación del conocimiento, los predicamentos de la relación, si al mismo tiempo tenemos en cuenta que el conocimiento empírico mismo tiene que afectar a su reconocimiento o concernimiento. Si en el análisis de la sustancia nos encontramos con los tres predicables de la modalidad, todos ellos vinculados con la categoría de existencia, el de surgir, perecer y el de la alteración¹⁵², es porque el ser mismo del fundamento no puede comprenderse al margen de «el modo como nos representamos la existencia de las cosas (en el fenómeno)»¹⁵³ (aunque en este caso no coincida con la determinación de manual de aquellos). Por tanto, que

¹⁵¹ Entendiendo por tanto que los predicables no se obtienen a partir de *«begrifflich-logischen Verhältnissen sie Ableitung oder Überordnung, sondern aus horizontales Zusammenstückung/ Überlagerung»*. Frank, M., Zanetti, V., 1996: 1050.

¹⁵² A 187/B 230.

¹⁵³ A 186/B 229: *«die Art, uns das Dasein der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen»*.

no es sino por una fáctica relación entre el entendimiento y la sensibilidad que podemos hablar de algo así como “sustancia”. Porque no puede haber fundamento sin modalidad, que es donde se va a encontrar la modificación esencial para toda la Analítica, para que podamos comprender la sustancia hace falta que la oposición y la negación misma entren en el seno del conocimiento, lo que quiere decir en el seno mismo de la Facultad. Pues la alteración constituye la síntesis de la existencia con la cualidad. Asimismo, la causalidad, que es la relación de la sustancia (o la sustancia en tanto que relación), no podrá entenderse sino como la síntesis de la sustancia con la existencia, el hecho de que sólo podremos reconocer algo como sustancia en el fenómeno en la medida en que sea «*respectus*»¹⁵⁴, en la medida en que no pueda considerarse al margen de la existencia de los accidentes (que no pueda entenderse al margen de los accidentes como sus “modos”). Por tanto, de manera que sólo podamos conocer si lo hacemos siempre en y como facultades finitas (que siempre sólo pueden ser acción y pasión). Etc.

El trabajo “metafísico” sería por tanto (en una conclusión que quiere ser relativa a los predicables, pero que bien puede considerarse, por todo lo implicado en ellos, “a modo de conclusión general”) el trabajo de reconocimiento de la necesidad fenomenológica en el seno mismo de lo “trascendental”. El trabajo de salvaguardar el pensar del tiempo y de su constitución esquemático-trascendental. Que es lo mismo que decir, porque no se trata en modo alguno de “salirse” ni de ir a ninguna “otra” instancia, el trabajo de reconocer en la validez una facticidad inalienable. El que para poder pensar y mostrar el fundamento que son los predicamentos hace falta, porque siempre se constituyen también en esa “falta” o “nada”, lo que en otro lugar hemos llamado experiencia de las Facultades. Que es la experiencia en y como cuyo concernimiento tiene lugar la Crítica.

¹⁵⁴ *Metaphysik-Pölitz* XXVIII, 564.

BIBLIOGRAFÍA

I. Ediciones de las obras de Kant

- (1902-2002): *Kants gesammelte Schriften*, ed. de la Preußische Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin, 29 vols.
(1974): *Werkausgabe*, ed. de Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 12 vols.
(2000): *Kant im Kontext I*, edición en CD-ROM basada en la edición de la Academia, Karsten Worm-InfoSoftWare, Berlin.
(2003): *Kant im Kontext II*, edición en CD-ROM basada en la edición de la Academia, Karsten Worm-InfoSoftWare, Berlin.

II. Literatura secundaria

- Allison, H.A. (1992): *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad. Dulce María Granja Castro, Anthropos, Barcelona.
Alquié, F. (1968): *La Critique kantienne de la Métaphysique*, PUF, Paris.
Arendt, H. (2002): *La vida del espíritu*, trad. Fina Birulés y Carmen Corral, Paidós, Barcelona.
— (2003): *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona.

Benoist, J. (1996): *Kant et les limites de la synthèse*, PUF, Paris.
— (2001): *Historicité et spatialité*, Benoist, J, Merlini, F. (eds.), Vrin, Paris.
— (2001): «Rompre avec l'idealisme historique: re-spatialiser nos concepts», en Benoist, J, Merlini, F. (eds.), 2001: 97-113.
Brugger, W. (1955): «Das Unbedingte in Kants "Kritik der reinen Vernunft"», en Lotz, J.B. (ed.), 1955: 109-153.

Callejo Hernanz, M.J. (1995): *Razón y Ser. Estudio en Heidegger y Kant*, Tesis doctoral inédita.
— (1999): «Primado de la presencia o experiencia de la libertad. Heidegger y la cuestión kantiana de los límites de la sensibilidad (Introducción a un estudio sobre el tratado *Besinnung*)», Logos 1: 197-250.
Canterla, C. (1987): *La génesis de la crítica de la razón pura de 1781*, Universidad de Cádiz, Cádiz.
Carl, W. (1981): «Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories», en Förster, E. (ed.), 1981: 3-20.
Carr, N.D. (1978): «Zum Problem des nichtempirischen Ich», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32: 163-182.
Chiereghin, F. (1991): *Il problema della libertà in Kant*, Pubblicazioni di Verifiche, Trient.
Cramer, K. (1985): *Nicht-reine synthetische Urteile a priori*, Carl Winter, Heidelberg, 1985.

Deleuze, G. (1978) *Quatre leçons sur Kant. Synthèse et temps*, <http://www.webdeleuze.com>.
— (1986): «Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne», en *Philosophie* 9: 29-34.
— (1988): *Diferencia y repetición*, trad. Alberto Cardín, Júcar, Madrid.
— (1997): *La filosofía crítica de Kant*, trad. Marco A. Galmarini, Cátedra, Madrid.
— (2005a): *La isla desierta y otros textos*, trad. José Luis Pardo, Pre-Textos, Valencia.
— (2005b): «La idea de génesis en la estética de Kant», en Deleuze, 2005a: 77-96.
Dufour, E. (2003): «Remarques sur la note du paragraphe 26 de l'Analytique transcendente», en *Kant-studien* 94: 69-79.
Duque, F. (1988a): *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad*, Valencia, Natán.
— (1988b): «Kant: la expresión del mundo como terapia del espíritu», en 1988a: 97-114.

- (1989): «Causalidad y teleología en Kant», en Muguerza, J., Rodríguez Aramayo, R. (eds.), 1989: 285-307.
- (1989/90): «Kant, esto es: de la improbable necesidad de que haya hombres», en *Er* 9-10: 29-59.
- (1992): «El sentimiento como fondo de la vida y el arte», en Rodríguez Aramayo, R., Vilar, G. (eds.), 1992: 78-106.
- (1997a): *La estrella errante*, Akal, Madrid.
- (1997b): «Espíritu que guía y que protege. Deriva de la Crítica kantiana del genio», en Duque, F., 1997a: 9-34.
- (2002): *La fuerza de la Razón*, Madrid, Dykinson.
- Dupond, P. (1996): *Raison et temporalité. Dialogue de Heidegger avec Kant*, Ousia, Bruixelles.
- Düsing, K. (1980): «Objektive und Subjektive Zeit», en *Kantstudien* 71: 1-34.

Fernández Liria, C. (1998): *El materialismo*, Síntesis, Madrid.

Ferrari, J. (ed.) (1998): *L'année 1798: Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des Lumières*, Vrin, Paris.

Fichant, M. (1998): «"L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée". La radicalité de l'Esthétique», en *Philosophie* 56: 20-48.

Förster, E. (ed.) (1989): *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*, Stanford University Press, Stanford.

Foucault, M. (1961): «Introduction à l'Anthropologie de Kant», <http://www.geocities.com>

— (1984) *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Cecilia Frost, Planeta-Agostini, Barcelona.

— (2003a) *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid.

— (2003b) «¿Qué es la ilustración», trad. Antonio Campillo, en Foucault, M., 2003: 71-97.

Franck, D. (1981): *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, Paris.

Frank, M., Zanetti, V. (eds.) (1996): «Kommentar zu *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*», en *Immanuel Kant: Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M.: 989-1047.

Fulda, H.-F., Horstmann, R.-P. (eds.) (1990): *Hegel und die "Kritik der Urteiskraft"*, Klett-Cotta, Stuttgart.

Funke, G., Kopper, J. (eds.) (1974): *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Walter de Gruyter, Bonn.

Funke, G. (ed.) (1981a): *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, Walter de Gruyter, Bonn.

— (1981): «Kants satz: Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden», en *Revue Internationale de Philosophie*, 136-7: 207-221.

Gaudet, P. (2002): *Phénoménologie de la réflexion dans la pensée critique de Kant*, L'Harmattan, Paris.

García Ferrer, S. (2002): «El problema de la felicidad: lo que ya desde siempre quedó fuera del rigorismo kantiano», ponencia leída en el *I Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política*, en prensa.

Gerhardt, V., Horstmann, R.P. (2001): *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 2, de Gruyter, Berlin/New York.

Giodanetti, P. (1995): «Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler in der Kantischen Philosophie», en *Kantstudien* 86: 406-430.

Gómez Caffarena, J. (1984): *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid.

Guérin, M. (1993): *L'affectivité de la pensée*, Actes Sud, Arles.

Heidegger, M. (1971): *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Max Niemeyer, Tübingen.

— (1973): *Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt a. M.

— (1978): *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a. M.

— (1980): *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a. M.

- (1982): *Parmenides*, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- (1986 a): *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen.
- (1986 b): *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen.
- (1987 a): *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- (1987 b): *Die Frage nach dem Ding*, Max Niemeyer, Tübingen.
- (1988): *Serenidad*, trad. Yves Zimmermann, del Serbal, Barcelona.
- (1994): *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- (1995): *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- (1997a): *Der deutsche Idealismus (Fichte, Shelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- (1997b): *Besinnung*, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- (1997c): *Hegels Phänomenologie des Geistes*, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- (1999): *Introducción a la filosofía*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid.
- (2000): *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Trotta, Madrid.
- (2001): *Sein und Wahrheit*, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidemann, D.H. (2001): «Innerer und äußerer Sinn. Kants Konstitutionstheorie empirischen Selbstbewußtsein», en Gerhardt, V., Horstmann, R.P. (eds.), 2001: 305-313.
- Heidemann, I. (1958): *Spontaneität und Zeitlichkeit*, Kölner Universitäts Verlag, Köln.
- (1981): «Über die methodische Funktion der Kategorientafel», en Kopper, J., Mark, W. (eds.), 1981: 43-78.
- Heimsoeth, H. (1924): «Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus», en *Kantstudien* 29: 121-159.
- (1966): *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Walter de Gruyter, Berlin.
- (1967): «Freiheit und Charakter», en VVAA, 1967: 123-144.
- Heintel, E. (1990): «Das “Faktum” des “zweifachen Ich” bei Kant», en Fulda, H.-F., Horstmann, R.-P. (eds.), 1990: 241-269.
- Henrich, D. (1973a): «Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion», en Prauss, G. (ed.), 1973: 90-104.
- (1973b): «Der Begriff von sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft», en Prauss, G. (ed.), 1973: 223-254.
- (1981): «Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique», en Förster, E. (ed.), 1981: 29-46.
- Henry, M. (2002): *Genealogía del psicoanálisis*, trad. J. Teira y R. Sanz, Síntesis, Madrid.
- Herring, H. (1953): *Das Problem der Affektion bei Kant*, Kölner Universitäts Verlag, Köln.
- Horstmann, R.-P. (1981): «Die metaphysische Deduktion in Kants “Kritik der reinen Vernunft”», en Tuschling, B. (ed.), 1981: 15-33.
- (1993): «Kants Paralogismen», en *Kantstudien* 83: 408-425.
- Kaulbach, F. (1958-9): «Kants Beweis des “Daseins der Gegenstände im Raum ausser mir”», en *Kantstudien* 50: 323-348.
- (1963a): «Das Prinzip der Bewegung in der Philosophie Kants», en *Kantstudien* 54: 3-16.
- (1963b): «Der Begriff des Standpunktes im Zusammenhang des kantischen Denkens», en *Archiv für Philosophie* XII: 14-45.
- (1968): «Diskussion. Kants Theorie der Dialektik», en *Kantstudien* 59: 240-250.
- (1981): «Die transzendente Konstellation und der Weltbezug des Ich bei Kant», en *Revue Internationale de Philosophie* 136-7: 236-254.
- Konhardt, K. (1988): «Faktum der Vernunft? Zu Kants Frage nach dem “eigentlichen Selbst” des Menschen», en Prauss (ed.), 1988: 160-172.

- Kopper, J. (1981): «Einige Bemerkungen zu § 12 der *Kritik der reinen Vernunft*», en *Revue Internationale de Philosophie* 136-7: 255-268.
- Kopper, J., Mark, W. (eds.) (1981): *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Gerstenberg, Hildensheim.
- Krüger, G. (1950): «Über Kants Lehre von der Zeit», en *VV.AA.*, 1950: 178-211.
- (1967a): *Philosophie und Moral in der kantischen Ethik*, J.C.B. Mohr, Tübingen.
- (1967b): «Der Maß-stab der kantischen Kritik», en Krüger, G., 1967a: 237-268.
- Lebrun, G. (1970): *Kant et la fin de la métaphysique*, Armand Colin, Paris.
- (1982): «L'aporétique de la chose en soi», en *Les Etudes philosophiques* 2: 199-215.
- (1999): «Œuvre de l'art et œuvre d'art», en *Philosophie* 63: 70-88.
- Longuenesse, B. (1993): *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*, PUF, Paris.
- (1995): «The Transcendental Ideal and the Unity of the Critical System», en Robinson, H. (ed.), 1995: 521-537.
- (1999) «Synthese et donation. Responde a Michel Fichant», en *Philosophie* 60: 79-91.
- Lotz, J.B. (ed.) (1955): *Kant und die Scholastik heute*, Berschmanskolleg Verlag, München.
- Liotard, J.F. (1990): «La réflexion dans l'esthétique kantienne», en *Revue Internationale de Philosophie* 175: 507-551.
- (1994): *El entusiasmo*, trad. Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona.
- Malter.R. (1982): «Reflexionsbegriffe», en *PhN* 19: 125-150..
- Martínez Marzoa, F. (1987): *Desconocida raíz común*, Visor, Madrid.
- (1989): *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos.
- (1990): «La »Crítica del Juicio« y la cuestión Grecia-Modernidad», en *VVAA*, 1990: 147-164
- (1992a): *De Kant a Hölderlin*, Visor, Madrid.
- (1992b): «La Crítica del Juicio estético, Hölderlin y el idealismo», en Rodríguez Aramayo, R., Vilar, G. (eds.), 1992: 139-151.
- (1994): *Historia de la filosofía. II*, Istmo, Madrid.
- Mayz Vallenilla, E. (1992): *El problema de la nada en Kant*, Monte Ávila, Caracas.
- Montero Moliner, F. (1989): *Mente y sentido interno en la Crítica de la razón pura*, Crítica, Barcelona.
- Moreau, J. (1974): «Le temps, la succession et le sens interne», en Funke, G., Kopper, J. (eds.), 1974: 184-200.
- (1980): «Le temps de la représentation ou Kant héritier d'Aristote», en *Les Études philosophiques*, Juillet-Septembre: 273-284.
- Muguerza, J., Rodríguez Aramayo, R. (eds.) (1989): *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos.
- Müller, G., Seeborn, T.M. (eds.) (1989): *Perspektiven transzendentaler Reflexion. Festschrift Gerhard Funke zum 75. Geburtstag*, Bouvier, Bonn.
- Navarro Cordón, J. M. (1970a): «Sentido del saber sintético a priori», en *El fenomenismo kantiano. Un estudio sobre la posibilidad de la metafísica*, UCM, Madrid.
- (1970b): «El concepto de "trascendental" en Kant», en *Anales del Seminario de Metafísica V*: 7-26.
- (1974): «Método y metafísica en el Kant precrítico», en *Anales del Seminario de Metafísica IX*: 75-122.
- (2000): «Kant: Sendas de la libertad», en Echeverría, J. (ed.), 2000: 277-308.
- (2002): «Facticidad y trascendentalidad», en Rodríguez, R. (ed.), 2002: 21-87.
- Pardo, J. L. (1989): «El Ser y el Espacio»: *Er* 7-8: 207-227, Sevilla.
- Paton, H.J. (1970): *Kant's Metaphysic of Experience*, 2 vols., George Allen, London.
- Pierobon, F. (1990): *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Millon, Grenoble.
- (1993): *Système et représentation. La déduction transcendantale des catégories dans la Critique de*

- la raison pure, Millon, Grenoble.
- Prauss, G. (ed.) (1973): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Kiepenhaner & Witsch, Köln.
- (ed.) (1988): *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- Proust, F. (1985): «Une histoire de *Stimmung*», en *Exercices de la patience* 6: 31-52.
- Renaut, A. (1998): «La place de l'Anthropologie dans la théorie kantienne du sujet», en Ferrari, J. (ed.), 1998: 49-63.
- Ricoeur, P. (1996): *Si mismo como otro*, trad. Agustín Neira Calvo, Siglo XXI, Madrid.
- Riedel, M. (1994a): *Urteilkraft und Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- (1994b): «Kritik der a priori urteilenden Vernunft. Kants Überwindung des Begründungsdenkens der neuzeitlichen Metaphysik», en Riedel, M., 1994a: 11-43.
- Rivera de Rosales, J.C. (1998): *Kant: La "Crítica del Juicio teleológico" y la corporalidad del sujeto*, Madrid, UNED.
- Robinson, H. (ed.) (1995): *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Marquette University Press, Milwaukee.
- Rodríguez, R. (ed.) (2002): *Métodos de pensamiento ontológico*, Síntesis, Madrid.
- Rodríguez Aramayo, R., Vilar, G. (eds.) (1992): *En la cumbre del criticismo*, Anthropos, Barcelona.
- Rogozinski, J. (1996a): *Kanten. Esquisses kantienues*, Kimé, Paris.
- (1996b): «"Je suis l'être même" (Kant et la question du sujet)», en Rogozinski, 1996a: 75-94.
- Rosefeldt, T. (2000): *Das logische Ich*, Philo, Berlin/Wien.
- Rousset, B. (1967): *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Vrin, Paris,
- Sánchez Madrid, N. (2004): «Introducción» a Kant (2004): «Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía», *Lógos* 37: 32-47, Madrid.
- Saner, H. (1967): *Widerstreit und Einheit. Wege zu Kants politischen Denken*, Piper, München.
- Schneeberger, G. (1952): *Kant Konzeption der Modalbegriffe*, Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel.
- Simon, J. (1974): «Freiheit und Urteil bei Kant», en Funke, G., Kopper, J. (eds.), 1974: 141-157.
- (1989): «"Anschauung überhaupt" und "unsere Anschauung"», en Müller, G., Seebohn, T.M., 1989: 135-156.
- Stepanenko, P. (2000): *Categorías y autoconciencia en Kant*, UNAM, México.
- Strawson, P.F. (1975): *Los límites del sentido*, trad. Carlos Thiebaut, Revista de Occidente, Madrid.
- Tortolone, G.M. (1996): *Esperienza e conoscenza. Aspetti ermeneutici dell'antropologia kantiana*, Mursia, Milano.
- Tuschling, B. (ed.) (1981): *Probleme der "Kritik der reinen Vernunft". Kants-Tagung Marburg 1981*, Walter de Gruyter, Berlin/New York.
- Villacañes, J.L. (1980): *La formación de la Crítica de la razón pura*, Universidad de Valencia, Valencia.
- (1987): *Racionalidad crítica*, Tecnos, Madrid.
- (1999): «Crítica y presente: sobre las bases de la Ilustración kantiana», Introducción a Kant (1999): *En defensa de la Ilustración*, trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba, Barcelona: 9-61.
- Vitiello, V. (1990a): *La palabra hendida*, trad. Antonio Hidalgo, Del Serbal, Barcelona.
- (1990b): «Ethos/ Eros», en Vitiello, V., 1990: 19-71.
- VV.AA. (1950): *Anteile. Martin Heidegger zum 60 Geburtstag*, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- VV.AA. (1967): *Tradition und Kritik. Festschrift für Rudolf Zocher zum 80. Geburtstag*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- VV.AA. (1990): *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*, CSIC y Visor, Madrid.

Wohlfahrt, G. (1980): «Ist der Raum eine Idee?», en *Kantstudien*: 137-164.

— (1981): «Zum Problem der transzendenten Affinität in der Philosophie», en Funke, G. (ed.), 1981: 313-322.

— (1982): *Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust*, Kar Alber, Freiburg/München.